

Mulher inessencial, mas mulher: Feminismo, Wittgenstein e o problema da diferença

Camila Ribeirinha Cardoso de Lima Lobo

**Dissertação
de Mestrado em Filosofia
Especialidade de Filosofia Política**

Maio de 2019

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de
Mestre em Filosofia, especialidade de Filosofia Política, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor Nuno Venturinha

Às avós Virgínia e Manuela.

The problem was that we did not know whom we meant when we said «we».

– Adrienne Rich, Notes toward a Politics of Location

*Before you can change the world, you must understand that you yourself are
part of it. You cannot stand outside, looking in.*

– Gilbert Adair, The Dreamers

Mulher inessencial, mas mulher: Feminismo, Wittgenstein e o problema da diferença

Camila Ribeirinha Cardoso de Lima Lobo

Resumo

É possível afirmar que, desde a sua primeira vaga, o feminismo vem desafiando concepções essencialistas do que é ser mulher. Questionando as imposições de uma ordem patriarcal, teóricas e ativistas partiram da experiência de mulheres reais para perturbar uma «imagem do mundo» hegemónica. Nas últimas décadas, porém, o desenvolvimento de uma importante crítica interna revelou o modo como o próprio pensamento feminista nem sempre fora imune a uma forma de essencialismo metodológico, problematizando a aparente coerência do conceito de *mulher*. Os argumentos da particularidade e da normatividade criaram aquele que ficou conhecido como o «problema da diferença», colocando teoria e prática feminista num impasse: revelada a ausência de uma essência que defina o que é ser mulher, onde jaz a força da ação feminista? Esta dissertação serve-se da segunda filosofia de Wittgenstein para analisar um conceito simultaneamente problemático e central ao movimento feminista. Exploramos a forma como alguns autores descobriram no método anti-essencialista wittgensteiniano um convite ao reconhecimento do potencial emancipatório de uma linguagem tantas vezes usada para oprimir.

PALAVRAS-CHAVE: Essencialismo, Feminismo, Filosofia Política, Linguagem, Wittgenstein

Abstract

Feminism has arguably been defying essentializing claims about what it means to be a woman ever since its first wave. Calling into question the impositions of a patriarchal order, both theorists and activists have departed from real women's experience aiming to disturb a hegemonic «picture of the world». However, the last decades saw the emergence of an important internal critique that revealed the way feminist thought had not itself been immune to a sort of methodological essentialism, thus problematizing the apparent coherence of the concept of woman. The so-called particularity and normativity arguments gave rise to the well-known «problem of difference», facing feminist theory and practice with a challenge: in the absence of an essence capable of accounting for what it means to be a woman, where does the strength of

feminist organizing lay? This paper uses Wittgenstein's later philosophy to analyse a simultaneously problematic and central concept to the feminist movement. Following the work of some contemporary authors, we argue that the Wittgensteinian anti-essentialist method invites us to recognise the emancipatory potential of a language too often used to oppress.

KEYWORDS: Essentialism, Feminism, Language, Political Philosophy, Wittgenstein

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I: Wittgenstein e a Crítica Anti-Essencialista.....	10
Capítulo II: Olhar o Particular: Mulher entre Significado e Sentidos..	21
II. 1. Jogos de Linguagem e Semelhanças de Família	22
II. 2. Mulher como Identidade	23
II. 3. Mulher como Grupo	29
Capítulo III: Pensar a Normatividade: Mulheres Desobedientes.....	35
III. 1. Objetos de Comparação ou Legitimação do Status quo?.....	37
III. 2. Repensar as Regras do Jogo.....	41
Capítulo IV: Jogar o Feminismo: Que Curso de Ação?.....	45
IV. 1. Más Práticas Identitárias?	48
IV. 2. Do Identitarismo à Política Coligativa	52
Conclusão	60
Bibliografia	65

CONVENÇÕES

Convencionou-se utilizar a abreviatura «CV» para nos referirmos a observações provenientes de *Culture and Value* (1984), «OC» para observações de *On Certainty* (1969) e «PI» para observações de *Philosophical Investigations* (2009). No caso de PI e OC, a referência é seguida de um «§» para indicar o número da observação. No caso de CV, a referência indica a página em questão. Por uma questão de fluidez, os títulos das obras wittgensteinianas são referidos no corpo do texto em português, em conformidade com as traduções de referência de Jorge Mendes (Wittgenstein, 1996), Maria Elisa Costa (Wittgenstein, 1990) e M.S. Lourenço (Wittgenstein, 2015).

A menos que indicado em nota de rodapé, todas as traduções são da nossa responsabilidade. No caso das obras wittgensteinianas, auxiliamo-nos por vezes das traduções portuguesas acima referidas.

INTRODUÇÃO

Em 1988, a filósofa Elizabeth Spelman publicava o clássico feminista *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, pondo em evidência as fragilidades inerentes à teorização do género no pensamento feminista. Em causa estava uma visão essencialista do significado de *mulher*, que parecia fazer o seu caminho desde as sociedades patriarcais que o feminismo ambicionava dismantelar, infiltrando-se no centro do movimento. Desde então, várias autoras deram seguimento ao trabalho de Spelman, repensando o sujeito de um projeto político por definição inclusivo e libertador. Mas quem é esta mulher inessencial de que hoje falamos?

De facto, parece inevitável que um movimento político, de carácter eminentemente prático, se confronte e questione os seus próprios alicerces, queira investigar a fundo os seus contornos e corpo de ação. Não é, por isso, estranho que as feministas tenham começado a questionar a sua própria identidade, um estranho lugar de simultânea opressão e libertação. «O que é ser mulher» e «como decidir quem é mulher» são, por isso, questões que vêm assolando a teoria feminista, adquirindo um maior fôlego nas últimas décadas. A filosofia feminista, em particular, tem-se dedicado à análise da natureza da própria categorização (Scheman, 2002, p. 11). Tal dimensão teórica deve, no entanto, ser capaz de se articular com uma prática política que tenha em consideração a situação material vivida por indivíduos identificados como mulheres.

A discussão toma frequentemente contornos circulares uma vez que desconstruir as conceções essencialistas subjacentes às categorias de género implica tratá-las linguisticamente como uma realidade. Não obstante, é inevitavelmente através da linguagem que esse trabalho de desconstrução é levado a cabo, e é fatalmente nela que navegamos quando queremos identificar os grupos historicamente excluídos do processo de organização social – no nosso caso, a categoria *mulher* permanece central no âmbito dos movimentos feministas que se organizam por todo o mundo. Mas será que é ainda capaz de servir os seus propósitos emancipatórios? Duas correntes dão-nos respostas muito distintas. A nossa abordagem wittgensteiniana pretende extrair as vantagens de uma e de outra, de forma a apresentar uma solução alternativa.

O Problema da Diferença no Feminismo

Se, durante o período de primeiras reivindicações feministas, a identidade feminina não fora problematizada como lugar de conflito, a distinção entre sexo e género

que instaurou a segunda vaga feminista impulsionou a discussão acerca de conceitos identitários que se descobriam, afinal, construções sociais. Entre as décadas de 60 e 80 do século passado, tornara-se comum entre as teóricas feministas a defesa de posições realistas, em que sustentavam o seu trabalho e práticas políticas – um indivíduo era identificado como mulher na medida em que partilhasse de certas características ou vivesse sob certas condições, que o definiam como sujeito do feminismo. Ainda que geralmente se assumisse que tais características eram produzidas social e culturalmente, as posições vinculadas ao realismo de género passaram a ser objeto de contestação desde a década de 1980, perante uma crescente preocupação dos movimentos feministas com formas de opressão interseccionais, cujo reconhecimento era comprometido pela rigidez de algumas conceções identitárias¹. O feminismo negro norte-americano, em particular, teve um papel fundamental na denúncia do carácter universalizante frequentemente atribuído ao conceito de *mulher* pelas teorias feministas em vigor.² Epitomando tais preocupações, a obra de Spelman (1988) é um dos primeiros exemplos do debate propriamente filosófico sobre realismo de género, tecendo uma das mais importantes críticas a um essencialismo que pretendia encontrar a representação mais ou menos inequívoca de um conjunto de características que definem o sujeito do feminismo:

é mesmo possível aprender sobre ou identificar-se com «as mulheres em geral»? Existem inúmeras pessoas a quem corretamente nos referimos como «mulheres», mas isso não quer dizer que tenha de haver algo que todas temos em comum que explique o que significa «mulheres em geral» . . . As nossas histórias reais, ricas com as diferenças e marcadas por divisões dolorosas entre nós, dizem-nos que tal identidade e comunidade não decorrem, quando efetivamente surgem, meramente do facto de nos termos tornado mulheres (Spelman, 1988, pp. 110-111)

Aquilo para que Spelman chamava a atenção era a incapacidade de as conceções realistas do género darem conta das particularidades constitutivas da identidade de género de diferentes mulheres, tais como a «raça», a etnia, a classe, ou a nacionalidade. Aquele que ficou conhecido como o *argumento da particularidade* mostrava ser fundamentalmente impossível pensar o género sem recurso a outras modalidades identitárias, na medida em que a própria experiência do género era construída em função

¹ Cf. Mikkola (2017) para uma apresentação dos traços gerais do debate acerca do realismo de género.

² A este respeito, cf. Hooks (2018 [original 1981]) para uma análise crítica pioneira sobre as formas como tanto o movimento feminista como o movimento negro haviam desvalorizado a interseção de opressões experienciadas pelas mulheres racializadas, perpetuando a sua invisibilização e sub-representação em ambos os espaços.

dessas dimensões. A autora serviu-se da perspectiva que apelidou de «solipsismo branco» para mostrar de que forma as posições realistas haviam caído num essencialismo violento, e como as feministas tinham inadvertidamente reproduzido os mesmos processos excludentes a que supostamente se opunham. Esquecendo o seu próprio privilégio, as feministas brancas – ocidentais, académicas e de classe-média – confundiram «a condição de um grupo de mulheres com a condição de todas» (*ibidem*, p. 3), tomando o particular pelo universal. Esta contaminação do feminismo pela tentação essencialista resultara na ocultação das particularidades do que é ser mulher em diferentes localizações sociais e na ocultação dos modos complexos como diferentes formas de opressão se reforçam mutuamente. Spelman rejeitava, pois, uma conceção teórica que assumia que todas as mulheres são mulheres – ou, do mesmo modo, que as mulheres só são mulheres – porque partilham um conjunto finito de condições necessárias e suficientes a que a categoria *mulher* se refere.

Simultaneamente, a escola pós-estruturalista e o movimento pós-moderno, no geral, tornavam-se fundamentais na elaboração de uma crítica que questionava a significação socialmente – e também política e culturalmente – atribuída a conceitos identitários e às suas componentes. Influenciadas pelo desconstrutivismo de Jacques Derrida ou pelo método genealógico de Michel Foucault, várias autoras feministas atribuíam um lugar central à linguagem na sua conceptualização da identidade feminina e masculina, na análise de um sistema opressor e na compreensão da distinção de género binária na base dessa mesma organização. «O discurso», escrevera Foucault, «não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo qual, e com o qual se luta, o poder do qual nos queremos apoderar» (1997 [original 1971], p. 11). O que se tornava evidente era a dimensão normativa da linguagem, impositora de concepções de género redutoras e ilusórias, que pareciam sentenciar a sua capacidade de servir os propósitos emancipatórios do feminismo.

Ao argumento da particularidade de Spelman, contra o realismo de género, associava-se assim o argumento da normatividade, contra o seu correspondente político, a política identitária (Mikkola, 2017). Um dos mais completos e atualizados exemplares desse tipo de crítica é *Gender Trouble*, publicado por Judith Butler em 1990, que apresenta uma das mais poderosas críticas ao essencialismo de género. Para além de atribuir importância às interseções de «modalidades raciais, étnicas, sexuais e regionais de identidades constituídas discursivamente» na construção do género, Butler mostrava

como este «nem sempre se constitui de forma coerente ou consistente em diferentes contextos históricos» (2017, p. 57)³. Aquilo que vulgarmente pretende ser o carácter auto-identico, unificado e internamente coerente das identidades (*ibidem*, p. 78) é, na realidade, uma imposição social que define padrões normativos de inteligibilidade. No caso da identidade associada ao género, o reconhecimento da pessoa só acontece mediante a observância de certos padrões comportamentais que sigam relações de coerência com as noções de sexo biológico e sexualidade previamente definidas: o género é, assim, normativamente inteligível como binário e heterossexual (*ibidem*, pp. 80-82). Construída discursivamente, a identidade de género reflete, por isso, a pretensão da cultura e pensamento ocidentais de descortinar uma verdade essencial por detrás de conceitos e identidades – desprezando os lugares de diferença e incoerência, de que as mulheres, os homossexuais, transsexuais, e outros grupos marginalizados têm tantas vezes sido exemplo. Mais do que como um mero traço descritivo da experiência, a identidade de género atua como um ideal normativo, ameaçando perpetuar concepções de identidade essencialistas que servem uma ordem dominante.

Tanto a crítica de Spelman como a de Butler não se limitavam, portanto, a rejeitar uma ou outra posição teórica que, promovendo alguma forma de homogeneização cultural, se tornara incapaz de representar convenientemente todas as mulheres que pretendia agrupar. De facto, a perspetiva anti-essencialista tomava os contornos de uma verdadeira postura filosófica, expressando uma crítica mais abrangente dirigida a tendências apriorísticas que, pressupondo a existência de essências nominais, se pretendiam capazes de postular o significado de *mulher*. Mais especificamente, o que era posto em causa era o essencialismo linguístico inadvertida mas frequentemente presente nas análises das mesmas teóricas dedicadas à problematização e desnaturalização do género. O reconhecimento de que as categorias de género são, simultaneamente, produto e mecanismo de manutenção do próprio sistema de géneros instituído está na origem do problema de que aqui tratamos. A preocupação com a dimensão normativa reproduzida pela utilização de categorias identitárias moldou, pois, o debate em torno do realismo de género que deixou de discutir, somente, a existência efetiva de uma identidade feminina, passando a perguntar pela pertinência da utilização da categoria *mulher*.

De facto, a rejeição de uma concepção essencialista do género que se pretende capaz de distinguir a existência de uma característica comum a todas as mulheres,

³ As traduções de Butler (2017) são de Nuno Quintas.

independente de qualquer outro traço identitário que as separe, é cada vez mais consensual entre as teóricas feministas. Mais significativamente, a importância de transportar as interseções de várias dimensões identitárias, que se traduzem em modos particulares de opressão, para a mobilização política é hoje uma pedra de toque no ativismo feminista. Aquilo que, em anos mais recentes, também se tornou claro é que a própria biologia, classificada em termos binários, é ela própria condicionada socialmente. A distinção feminista entre gênero e sexo, que fazia do primeiro uma interpretação cultural do segundo, vem por isso sendo também questionada.⁴ O que continua em causa, porém, é a preservação das próprias categorias de identidade que, por adquirirem uma dimensão normativa, não só perpetuam um sistema de opressão, como excluem indivíduos que fujam à norma. O problema da diferença resulta, pois, da crise que se seguiu às críticas anti-essencialistas. Se o resultado desta desconstrução foi a rejeição da fundamentação do movimento feminista em categorias identitárias, algumas autoras viram na fragmentação da categoria *mulher* um ceticismo adverso à própria ação política. Nas palavras da filósofa feminista Linda Zerilli,

Como é que o feminismo se pode organizar em nome de ninguém e sem um sentido de interesses coletivos? . . . O susto essencialista da década de 80 deu lugar ao susto pós-estruturalista da década de 90, quando as feministas críticas do fundacionalismo foram acusadas de terem levado as coisas longe demais. (Zerilli, 2003, p. 132)

A desatenção ao gênero, enquanto identidade vivida e valorizada por agentes sociais, tem preocupado tanto teóricas como ativistas feministas que vêm nessa desconstrução radical uma posição politicamente paralisante, por um lado, e negligente relativamente a pessoas reais e aos seus problemas materiais, por outro. Apesar de encontrarem nas críticas de Spelman à perspectiva solipsista das feministas brancas uma crítica importante às pretensões uniformizadoras da categoria *mulher*, algumas feministas notaram que levar a desconstrução de categorias identitárias até às últimas consequências inviabilizaria a conceptualização da própria opressão como um processo estrutural, sistematicamente direcionado a determinados indivíduos – a uns, e não a outros. Durante muito tempo, porém, as únicas duas soluções apresentadas traduziam, de forma mais ou menos radical, as duas posições clássicas que opunham essencialistas e anti-

⁴ Cf., por exemplo, Fausto-Sterling (1993) para uma desnaturalização da distinção binária do sexo enquanto fator biológico, que explica como poderíamos igualmente ter optado por classificar cinco tipos diferentes de sexo, e Rippon, Jordan-Young, Kaiser, e Fine (2014) para uma revisão da literatura sobre o modo como concepções essencialistas e estereótipos de gênero limitam a forma como a neurociência estuda o cérebro humano, pondo em causa uma distinção rígida entre cérebros masculinos e femininos.

essencialistas: por exemplo, em 1988 Linda Alcoff contrapunha um certo essencialismo defendido pelo chamado feminismo cultural ao anti-essencialismo próprio do pós-estruturalismo, enquanto que em 1994 Iris Young apresentava a alternativa pragmatista como oponente direta da posição pós-estruturalista. Em todo o caso, sob debate mantém-se aquilo que Young descreveu nos seguintes termos:

Claramente, estas duas posições colocam um dilema à teoria feminista. Por um lado, se não pudermos entrever um sentido em que «mulher» seja o nome de um coletivo social, não há nada de específico à política feminista. Por outro lado, qualquer esforço para identificar os atributos desse coletivo parece minar a política feminista por deixar de fora algumas mulheres que as feministas deveriam incluir. (Young, 1994, p. 714)

Como mostra Cressida Heyes (2000), no contexto da filosofia política contemporânea, o problema da diferença – ou do essencialismo – já não opõe visões estritamente essencialistas acerca da natureza da mulher ao seu correspondente anti-essencialista, mas aborda questões relacionadas com o método utilizado para pensar a organização política e a ligação entre teoria e prática (p. 2). De facto, enquanto que no discurso hegemónico é ainda frequente encontrar formas de essencialismo metafísico ou biológico, o essencialismo presente em algumas abordagens políticas e feministas prende-se mais a uma questão metodológica do que à determinação ontológica de uma essência feminina. Trata-se, em larga medida, de compreender os mecanismos de poder operacionalizados tanto na teorização como na organização política feminista, bem como de analisar de que forma a própria linguagem acarreta pressupostos essencialistas.⁵ O debate filosófico sobre realismo de género debruça-se, pois, sobre o conceito de *mulher* enquanto categoria da teoria feminista, por um lado, e sujeito da prática feminista, por outro. O que está em causa é, respetivamente, o carácter ontológico – e epistemológico – da categoria, e a sua capacidade de representatividade política. As duas dimensões são, de facto, indissociáveis uma vez que qualquer articulação teórica da categoria parece comportar uma conceção normativa inevitavelmente excludente. Mas a aplicação prática

⁵ Cf. Heyes (2000, cap. 1) para uma análise de diversas posições acusadas de essencialismo. Porque postulam uma essência feminina, o essencialismo metafísico e o determinismo biológico são perentoriamente rejeitados por grande parte da teoria feminista contemporânea, e prevalentes em discursos anti-feministas. Por outro lado, o essencialismo linguístico que aqui tratamos é uma forma de essencialismo metodológico que lhe dá origem partem frequentemente do construcionismo social para defender a possibilidade de apresentar uma definição de *mulher*, incorrendo nos problemas que apresentámos. Por isso, para além de desafiarem as conceções essencialistas hegemónicas, as abordagens anti-essencialistas apresentam críticas eminentemente internas, que dão origem ao debate de que aqui tratamos.

de uma teoria feminista que deixa de ter sujeito corre o risco de não poder mais distinguir oprimido de opressor.

Recentemente, algumas filósofas feministas tentaram abordar o debate sobre realismo de gênero de uma nova perspectiva. O reconhecimento do problema da diferença levou algumas autoras a dedicarem-se à elaboração de uma autocrítica que permitisse dar resposta ao debate, sem para isso endossar um essencialismo violento ou um anti-essencialismo politicamente paralisante. Talvez tenha sido este motivo que levou algumas feministas a encontrar em Wittgenstein um aliado improvável no tratamento da questão.

Wittgenstein: aliado filosófico ou inimigo político?

Para Naomi Scheman (2002), é precisamente o empenho das feministas em escapar aos termos da dicotomia, procurando uma alternativa a duas posições eminentemente problemáticas, que compatibiliza os seus propósitos com as aspirações wittgensteinianas. Para a autora, a bipolarização de posições perante o problema da diferença reflete em larga medida

as disputas frequentemente imobilizadoras entre as formas modernas de teorização, próprias do Iluminismo, e os desafios colocados pelo pós-modernismo, desafios esses capazes de se afigurarem simultaneamente libertadores e incapacitantes. (Scheman, 2002, pp. 2-3).

Wittgenstein aproxima-se da orientação pós-modernista do feminismo na medida em que desafia o legado da filosofia moderna, nomeadamente a impreteribilidade de fundamentação, assente «na imagem do sujeito cognoscente como idealmente fora do mundo cognoscível, e, portanto, descomprometido com a sua construção» (Scheman, 2002, p. 3). A importância atribuída à história neste processo configura, desde logo, um ponto de contacto entre Wittgenstein e as críticas acima analisadas, que põem em evidência as contingências históricas que ditaram a forma como as grandes questões da modernidade, aparentemente genéricas e intemporais, foram formuladas. Por isso, mostra também Scheman:

Esquemáticamente, aquilo que Wittgenstein e as teóricas feministas têm em comum é a suspeita de que existe algo de fundamentalmente errado com o modo como aquelas que são consideradas as perguntas «sérias» são colocadas e respondidas, algo que predetermina o resultado do jogo (aquilo a que Wittgenstein chama o «movimento decisivo no truque de magia»). Partilham, nestes termos, uma desconfiança perante especialistas, nomeadamente na ciência, que reivindicam seriedade enquanto ofuscam a

fundamentação social e intelectual da sua autoridade: porquê estas questões, estes métodos? (Scheman, 2002, p. 2)

Se a solução feminista – bem como a de outros grupos historicamente marginalizados – passa por dar voz aos «outros» da modernidade, teorizando a partir das suas perspetivas, a proposta wittgensteiniana incita-nos a «girar o eixo de referência da nossa investigação» (PI §108). Neste sentido, tanto o pensamento wittgensteiniano como a teoria feminista estão preocupados em desafiar as categorias tradicionais da filosofia, convictos de que as suas limitações poderão enviesar de forma significativa a investigação filosófica. Procuram, por isso, métodos alternativos de pensar a filosofia e a realidade, desconstruindo a rigidez de certas justificações epistemológicas ou fundamentações ontológicas. No âmbito do debate que aqui se analisa, *i.e.*, a discussão feminista acerca do problema da diferença, propomos que Wittgenstein tenha uma importante função a desempenhar porque as suas *Investigações Filosóficas* apresentam soluções deliberadamente antagónicas às dicotomias próprias da tradição. Esta postura, propomos, permite-nos escapar aos problemas resultantes das soluções geralmente apresentadas.

No entanto, como vários autores notaram, Wittgenstein não era exatamente um filósofo político, ou sequer um indivíduo preocupado com questões de justiça social⁶. Pelo contrário, alguns relatos não só lhe atribuem um enorme ceticismo perante a capacidade da teoria política efetivar qualquer tipo de mudança social, como um certo desprezo pelas questões políticas mais urgentes do seu tempo – desde a ameaça da bomba atómica até aos movimentos pelos direitos das mulheres⁷. Não estaremos então perante um conflito quando tentamos aliar um movimento feminista a um autor que nos incita a «deixar tudo como está» (PI § 124)?

No entanto, ainda que Wittgenstein não partilhe as preocupações do feminismo, partilha como se verá um certo inconformismo com a cultura do seu tempo, característico de qualquer projeto emancipatório. Pelo que importa, também, perceber que estranha exortação é esta presente no § 124 das *Investigações* e de que forma se compatibiliza com uma atitude de repúdio, e não de aceitação, do estado de coisas predominante. Em todo o caso, aquilo que pretendemos transportar para o nosso trabalho não são as opiniões do

⁶ Cf., por exemplo, o volume *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (Heyes, 2003), no qual vários dos autores assumem um ponto de partida controverso, dada a ligação ambígua entre Wittgenstein e os seus projetos políticos. Um outro tratamento do político a partir de Wittgenstein encontra-se em Pitkin (1972).

⁷ Segundo relata David Pinsent, simplesmente porque «todas as mulheres que conhece são tão idiotas» (Heyes, 2003, p. 2)

homem Wittgenstein, mas as ideias do filósofo. Consideramos que, independentemente do seu posicionamento perante a política do seu tempo, a metodologia que desenvolveu pode informar de forma positiva a política do nosso tempo.

Nos capítulos que se seguem, propomo-nos defender a legitimidade e a pertinência da utilização da categoria política *mulher*. Com Wittgenstein, iremos percorrer os dois argumentos, anteriormente mencionados, contra a utilização da categoria: o argumento da particularidade e o argumento da normatividade. O objetivo é encontrar uma solução alternativa ao debate sobre o realismo de género que não incorra num essencialismo excludente, por um lado, nem num anti-essencialismo inconsequente, por outro. Tal solução deve ser capaz de apresentar um conceito de *mulher* que seja suficientemente estável para fundamentar um movimento político, mas suficientemente flexível para «não distorcer as experiências e perspetivas das pessoas em nome das quais o movimento existe» (Scheman, 2002, p. 11). O que aqui propomos é que a Filosofia da Linguagem Comum de Wittgenstein pode servir o projeto feminista, através de uma análise que não rejeita o observável como ponto de partida, servindo-se antes dele para proceder a uma crítica da linguagem. Também nós partimos de uma premissa: a categoria *mulher* é efetivamente utilizada em contextos práticos, e devemos agora dedicar-nos a compreender o que queremos dizer com ela.

Capítulo I – Wittgenstein e a Crítica Anti-Essencialista

Aquilo que se procura com este primeiro capítulo é um enquadramento da segunda fase do pensamento wittgensteiniano no âmbito do debate, interno ao próprio movimento feminista, sobre a questão da legitimidade de utilização da categoria *mulher*. O que está em causa, como vimos, é a adoção de uma posição anti-essencialista relativamente às categorias de género, que não tenha consequências politicamente paralisantes. Se o objetivo do nosso trabalho é extrair da segunda filosofia de Wittgenstein uma resposta alternativa ao debate sobre o problema da diferença, isto é, uma solução que permita informar a ação política, então é necessário começar por colocar o seu pensamento no trilho da mesma radicalidade que sempre caracterizou a crítica feminista. De facto, nas *Investigações Filosóficas*, o carácter anti-essencialista do novo pensamento do autor torna-se evidente. Como os pós-estruturalistas, Wittgenstein passa a rejeitar uma visão naturalizada de conceitos pré-existentes à linguagem e que configura o grande equívoco da filosofia ocidental, por si próprio herdada. É claro que, se na teoria feminista o que está em causa são as próprias categorias de género, e a definição do conceito de *mulher* é colocada no centro da discussão, a crítica wittgensteiniana visa conceitos eminentemente filosóficos – termos utilizados no tratamento de problemas éticos ou estéticos, ou na discussão das características da lógica, que se apresentam como as grandes questões metafísicas. Parece possível, no entanto, criar um paralelismo entre essa mesma tradição filosófica e aquele pensamento hegemónico que está na base de uma organização social opressiva, e que é o alvo da crítica feminista. O que se pretende mostrar é que, apesar das diferentes preocupações sob foco, a radicalidade subjacente a ambas as críticas permite a sua convergência, e poderá resultar numa aliança politicamente vantajosa.

Este passo não parece, de resto, abusivo se tivermos em conta aquilo que Janik e Toulmin (1996) têm a dizer sobre a relação da elite intelectual vienense, na qual Wittgenstein fora educado, com a filosofia que «era para eles multifacetada e interrelacionava-se com todos os outros aspetos da cultura contemporânea» (p. 26). Neste sentido, a inexistência de escritos políticos no espólio wittgensteiniano⁸ pode ser encarada sob uma nova luz, se considerarmos que este trabalho «estritamente filosófico» foi afinal produzido por um indivíduo incapaz de separar a filosofia enquanto disciplina académica da própria vida. Vamos, por isso, defender que na medida em que aí encontremos uma

⁸ Uma notável exceção é o texto recentemente editado por Venturinha e Smith (2018) onde Wittgenstein discute a propaganda britânica contra os nazis durante a Segunda Guerra Mundial.

crítica à filosofia, esta deve ser encarada como uma crítica aos alicerces teóricos da própria sociedade e cultura. Como mostram Janik e Toulmin, referindo-se ao contexto em que Wittgenstein produzira a sua obra:

Os problemas conceptuais da filosofia espelhavam em microcosmos os mesmos problemas de expressão e comunicação que predominavam na arte e na literatura, [e] estes problemas artísticos refletiam, por sua vez, problemas institucionais correspondentes na sociedade. (Janik & Toulmin, 1996, p. 273)

Num rascunho para prefácio dessa segunda obra que começava a projetar, o desfasamento de Wittgenstein face ao padrão cultural da sua época torna-se evidente, podendo ler-se: «Este livro é escrito para os que compartilham do espírito no qual ele é escrito. Este não é, creio, o espírito da principal corrente da civilização europeia e americana» (CV, p. 8e). O que aí está em causa não é apenas um inconformismo com a arte, política, ou costumes do seu tempo, mas sobretudo uma rejeição da própria visão do mundo que lhes era subjacente, identificada num apontamento subsequente com a noção de *progresso*. Que assim seja é particularmente interessante pois posiciona Wittgenstein ao lado de autores como Walter Benjamin ou Theodor Adorno, cujo compromisso político levava a desafiar a ideia de progresso histórico que acompanhava as grandes narrativas do seu tempo⁹. É curioso e relevante que também Wittgenstein, o filósofo apolítico, afirme que esse espírito característico da civilização ocidental se manifesta não só na sua «indústria, arquitetura e música», como também «no seu fascismo e socialismo» (*ibidem*). De facto, se tal «historicismo» (Benjamin, 2017, p. 11) conheceu o seu apogeu durante o século XIX, os eventos trágicos do século XX motivaram algumas das mais profundas críticas a uma ideia que se revelava uma mera produção da ordem dominante. Segundo os seus críticos, esta passara a configurar uma verdadeira doutrina, fruto de uma conduta positivista predominante nas sociedades de então, capaz de justificar as próprias injustiças em nome de leis históricas necessárias ao desenvolvimento técnico. Na origem da crítica jaz um inconformismo perante uma conceção da história que, nas palavras de Benjamin, «não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática» (*ibidem*, p. 17)¹⁰. É contra esse mesmo dogmatismo que Wittgenstein se insurge, num distanciamento consciente de um modelo cultural caracterizado por uma crescente complexificação, manifesta na filosofia científica da época. Como mostra Nuno

⁹ Cf., a este respeito, *As Teses da História* de Benjamin (2017 [original 1940]) e *Minima Moralia* de Adorno (2001 [original 1951]).

¹⁰ Tradução de João Barrento.

Venturinha (2010), o objetivo da crítica apresentada nas *Investigações* é precisamente «resistir a um processo de acréscimo de saber, *i.e.*, ao trilho de conhecimento que se apresenta como o único a haver» (p. 335), e que é típico do pensamento ocidental. O reconhecimento da ideia de progresso como concepção totalizante do mundo apresenta-se assim como primeiro ponto de contacto entre as críticas wittgensteiniana e feminista ao essencialismo.

O artigo de David Owen (2003) sobre a significância de Wittgenstein para a filosofia política vai ao encontro desta mesma ideia. Owen sugere que, à semelhança do que acontece com os métodos genealógicos de Nietzsche e Foucault, o objetivo da crítica wittgensteiniana é «dissolver um certo tipo de constrangimentos não-físicos à nossa capacidade de nos autogovernar» (2003, p. 82), ou seja, à nossa capacidade de julgar e agir em consonância com esses julgamentos. Trata-se, portanto, de uma capacidade que deve ser assegurada antes de qualquer tipo de ação política, algo que vai ao encontro da apresentação da segunda filosofia wittgensteiniana como uma espécie de terapia destinada, não à resolução de problemas filosóficos, mas à sua dissolução (PI § 133-133d). Para os nossos propósitos, trata-se de esclarecer as confusões lançadas pelo debate sobre realismo de género, abrindo caminho para uma ação política feminista sólida e resoluta. Na base dessa proposta, está a ideia – tão cara ao pensamento feminista – segundo a qual nos encontramos presos a uma visão do mundo, transmitida por Wittgenstein em observações como a seguinte: «Estávamos presos a uma imagem. E não conseguíamos sair do seu interior, porque jazia na nossa linguagem, que nos parecia repeti-la implacavelmente» (PI § 115). A tarefa da filosofia passa a ser a de nos libertar da imposição de tal imagem que tanto atua como o pano de fundo implícito do nosso agir e pensar, ou como um limite explicitamente reconhecido, mas aceite porque tomado como necessário e universal (Owen, 2003, p. 83).

Mas a que imagem exatamente se refere Wittgenstein? Antes de mais, o que está em causa naquela observação das *Investigações* é a imagem ou o modelo de linguagem gerado na lógica formal do século XX, que o próprio autor defendera na sua primeira obra, o *Tratado Lógico-Filosófico*. Não é do âmbito deste trabalho analisar detalhadamente as teses contidas nessa primeira obra do autor. No entanto, a filosofia do *Tratado* surge como exemplo paradigmático de um tipo de neoplatonismo que assume a existência de um modelo canónico da linguagem, cuja perfeição as línguas naturais poderiam apenas debilmente almejar. Partindo da intenção legítima de compreender o

funcionamento e a natureza da linguagem e do pensamento, a lógica e a filosofia científica do século XX haviam sucumbido ao mesmo dogmatismo metafísico que atravessara toda a tradição filosófica. A rejeição dessa herança traduz-se, assim, numa verdadeira crítica ao essencialismo patente numa concepção logicista da linguagem:

Isto encontra expressão na questão da essência da linguagem, das proposições, do pensamento . . . Porque vê a essência das coisas não como algo que é já visível, e que se pode inspecionar através de um processo de ordenamento, mas como algo que jaz debaixo da superfície. Algo que jaz no interior, que percebemos quando olhamos para o interior da coisa, e que é suposto ser desenterrado por uma análise.

‘A essência está-nos escondida’: esta é a forma que o nosso problema agora assume. Perguntamos: «O que é a linguagem?», «O que é uma proposição?» E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas, e independentemente de qualquer experiência futura. (PI § 92)

Segundo esta concepção, a lógica adquiria aí um estatuto arquetípico, configurando a estrutura necessária do mundo com o qual se relacionava através de um qualquer elo intermediário. Encontrando na linguagem uma função representativa capaz de justificar a relação entre pensamento e mundo, os filósofos haviam procurado depurá-la da imprecisão do seu uso quotidiano, sublimando a estrutura lógica que lhe seria inerente. São estas as raízes filosóficas das formas de essencialismo linguístico que passámos a encontrar na teoria feminista, e que assumem que qualquer definição – por exemplo, a definição de mulher – deve conter certas condições necessárias e suficientes de admissão, e que aí jaz a essência do conceito. Aquilo que se torna óbvio para Wittgenstein é que não há motivo para pensar que haja algo de extraordinário, leia-se transcendental, a passar-se quando usamos a linguagem. Porque se baseiam num apriorismo que não leva em consideração factos empíricos sobre o mundo, tais concepções não refletem o uso que efetivamente damos à linguagem, e, portanto, devem ser questionadas. O que é posto em causa, porém, não é tanto a apresentação de uma linguagem lógica como um modelo particular do funcionamento da linguagem humana, mas a pretensão totalizante com que é apresentada. Tudo se passa como se tal linguagem ideal não fosse ela própria construída por humanos, como se a lógica da nossa linguagem fosse «uma lógica para um vácuo» (PI § 81). Sob crítica está, pois, um preconceito metodológico que levava os filósofos a assumir a existência de uma linguagem ideal, escondida por detrás do seu uso comum.

Mas a que se deve esta tendência de sublimar a lógica da nossa linguagem? Num passo que o aproxima do pensamento pós-estruturalista, Wittgenstein afirma que são as

nossas próprias «formas de expressão que nos mandam caçar quimeras» (PI § 94). A aparência uniforme do discurso leva-nos em busca de significados universais, capazes de delimitar rigorosamente o uso de um conceito. Para Foucault (1997), tal delimitação reflete um sistema excludente que controla a produção do discurso na sociedade através do apelo à verdade, à razão e ao permissível. Como a lógica da linguagem, o discurso hegemónico do sistema exerce sobre nós um poder de coerção que nos aprisiona, impondo-nos uma forma de ver o mundo. De facto, é útil pensar que o discurso foucaultiano mantém com a sociedade a mesma relação que a lógica mantém com a filosofia – também este configura *um* modelo, ilusoriamente apresentado como único, que baliza as fronteiras do dizível e do pensável. Na sua origem está aquilo a que Foucault, na sequência de Nietzsche, chama uma «vontade de verdade», encontrada sob novas formas e em diversos lugares ao longo da história, para se cristalizar no próprio enunciado¹¹. Falar da verdade de um enunciado é falar no significado de uma proposição, ou, do mesmo modo, em essências que só podem ser encontradas contra o horizonte de determinado modelo da linguagem. Como Foucault explica:

É certo que, se nos situarmos ao nível de uma proposição, no interior de um discurso, a distinção entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situarmos noutra escala, se levantarmos a questão de saber qual foi, qual é permanentemente através dos nossos discursos essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos da nossa história . . . então é talvez algo como um sistema de exclusão. (Foucault, 1997, p. 13)

A manutenção desse sistema é possível porque nos esquecemos de sair dos nossos discursos, da nossa lógica, e de adotar uma perspetiva que nos permita reconhecer a multiplicidade de modelos de linguagem e imagens do mundo possíveis. Neste ponto, é importante sermos claros: para Wittgenstein, nem todas as imagens do mundo são más imagens, e a sua existência é, aliás, condição necessária ao pensamento e à ação. Por isso, Owen sugere que «o valor de determinada imagem [seja] dado pela sua capacidade de orientar os nossos juízos práticos de tal modo que possamos continuar a viver no mundo, ou seja, experienciar-nos a nós mesmos enquanto agentes» (2003, p. 83). Como esperamos que se torne claro no segundo capítulo deste trabalho, a confiança num sistema

¹¹ Cf. Foucault (1997, pp. 13-18) para uma breve genealogia da «vontade de verdade». Foucault justifica deste modo a primordialidade da sua atuação na nossa forma de ver o mundo: «O discurso verdadeiro, que a necessidade da sua forma liberta do desejo e do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se nos impõe há tanto tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de a mascarar» (p. 18).

de julgamentos nunca é – na sua raiz – racionalmente fundamentada, traduzindo antes a adesão mais ou menos arbitrária a uma imagem do mundo, e isso não é mau *per se*. O que acontece com os modelos acima apresentados, bem como com os modelos culturais androcêntricos, ou os modelos ideais de feminilidade, é que integram imagens cujo poder de coerção é tão forte que se impõem mesmo quando nos são prejudiciais, ou seja, quando deixam de nos permitir experienciarmo-nos enquanto agentes. O que está em causa não é, portanto, a substituição de um modelo normativo por um outro, mas o despertar para um estado de alerta permanente que nos permita questionar e rever as imagens que nos guiam. É precisamente no seu caráter puramente crítico, isto é, não-normativo, que jaz o contributo de Wittgenstein para a filosofia política, já que o «trabalho de um filósofo consiste em reunir lembretes para determinado propósito» (PI § 127).

A ideia de que nos mantemos aprisionados porque nos esquecemos de sair da prisão em que nos encontramos é sugerida por Wittgenstein em diversos momentos¹², e proposta por Owen como uma de duas vias através das quais somos cativados por uma imagem do mundo. Segundo Owen, nas situações em que nos esquecemos da nossa própria vulnerabilidade a este aprisionamento – uma dimensão que será, de resto, imanente à nossa prática linguística quotidiana – a imagem torna-se «o pano de fundo implícito ou horizonte incontestado das nossas práticas» (2003, p. 87). Quando, por outro lado, determinada imagem é conscientemente adotada e tomada por universal (*ibidem*), estamos perante uma espécie de repressão filosófica, associada à tendência do filósofo – mas não só – de procurar um método científico que lhe indique o caminho da verdade. Owen parece estar certo ao reconhecer a existência de uma dimensão inconsciente da suscetibilidade ao dogma, inerente à própria condição humana, e uma dimensão mais ou menos consciente, que caracteriza a conduta do filósofo em busca da verdade. E, no entanto, não se alonga sobre a origem dessas imagens do mundo que invadem subtilmente o nosso quotidiano e são determinantes na definição das nossas condutas. Se, através do esquecimento, determinada imagem passa a configurar a lente através da qual olhamos o mundo, tornando-se «parte do grão da nossa linguagem» (*ibidem*), é necessário que em algum momento a tenhamos herdado. Não é possível que, da mesma forma que a filosofia é capaz de reprimir modos alternativos de pensar sobre um assunto, o pensamento hegemónico incorra num processo semelhante? Como vimos antes, a vontade de verdade

¹² Cf., por exemplo, PI § 309: «Qual é o teu objetivo na filosofia? – Mostrar à mosca como sair do caçamoscas».

que nos leva a tomar a parte pelo todo, *i.e.*, uma imagem do mundo particular por uma universal, de facto não é característica exclusiva do pensamento filosófico. Mas o que está em causa não são meras estruturas abstratas que possamos analisar ao longo de um contínuo histórico, antes relações de poder concretas que legitimam a produção de verdade por parte de certas autoridades. Sugerimos, portanto, que se possa pensar numa terceira via de aprisionamento a uma imagem: a via da opressão. Não se trata, de facto, apenas de esquecer a existência de outras formas de pensar o mundo, mas de viver sob um sistema que – deliberadamente ou não – nos impõe um modelo único de interagir com ele.

É esta adenda que uma perspectiva feminista, ou, no geral, política, pode fazer à crítica wittgensteiniana. Não devemos cair no erro de pensar que uma imagem essencialista do mundo se gera espontaneamente, como pura consequência da existência de uma característica intrínseca aos nossos modos de expressão. Como se tentou mostrar, a nossa linguagem é de facto suscetível a interpretações equívocas relativamente ao seu funcionamento, mas a difusão de tais ilusões tem origens rastreáveis. Tal como Wittgenstein responsabiliza a tradição filosófica pela repressão de outros modelos de linguagem, e Foucault denuncia o suporte institucional da vontade de verdade, é no pensamento hegemónico – caracteristicamente androcêntrico – que o feminismo encontra a origem da desigualdade de género no presente. Filosofia, instituições sociais e pensamento hegemónico configuram estruturas que, mantendo, aliás, uma íntima relação de reciprocidade, atuam normativamente na produção e manutenção de imagens da realidade totalizantes. O modelo lógico da linguagem legitima, de facto, a pretensa existência de uma essência comum a todas as mulheres na realidade e, portanto, o aprisionamento à ideia de uma mulher-modelo a que identidades diversas se devem conformar.

É isto que está em causa quando Butler (2017) associa a crítica nietzschiana da tradição filosófica à sua própria crítica do discurso normativo, para dar conta dessa verdade ilusória que se pretende encontrar por detrás da fixidez das categorias identitárias. Nos mesmos moldes usados por Wittgenstein, Butler acusa a chamada *metafísica da substância* de promover a ideia de que «a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete a realidade ontológica anterior de substância e atributo» (*ibidem*, p. 84), quando o que na verdade faz é produzi-la e impô-la como ordem naturalizada. A linguagem hegemónica, alimentada pelo discurso filosófico e disseminada no discurso popular, é

aqui responsabilizada pela atribuição de uma falsa essência ao sexo – e, consequentemente, ao género – através de uma substancialização que se consegue «por via de uma distorção performativa da linguagem e/ou do discurso que oculta ser fundamentalmente impossível ‘ser’ de um sexo ou género» (*ibidem*, p. 82). Adiante analisaremos as limitações de tal abordagem, mas por agora parece-nos produtivo constatar a proximidade de duas posições que têm, afinal, como objetivo criticar sistemas de representação próprios da cultura ocidental. Como vimos, Wittgenstein não está longe da posição pós-estruturalista assumida por Butler, ao encontrar na aparência uniforme da linguagem a legitimação da crença num misterioso processo de nomeação, aqui descrito em tom jocoso:

Isto está ligado à ideia de que o processo de atribuição de um nome é algo, por assim dizer, oculto. Dar um nome a uma coisa parece implicar uma estranha conexão entre uma palavra e um objeto. – E essa conexão de facto ocorre, sobretudo quando um filósofo tenta compreender a relação entre nome e coisa nomeada ao fixar um objeto à sua frente e repetir um nome, ou a palavra «isto», vezes sem conta. Porque os problemas filosóficos surgem quando a linguagem vai de férias. E então nós podemos imaginar que dar um nome a uma coisa seja de facto um ato mental extraordinário, como se fosse o batismo de um objeto. (PI § 38)

De facto, da rejeição de uma conceção idealizada do funcionamento da linguagem só pode resultar uma rejeição do essencialismo associado ao significado de conceitos e palavras. Neste sentido, talvez Wittgenstein pudesse aceitar a descrição que Foucault faz da linguagem como «uma violência que fazemos às coisas» (2003, p. 40) na medida em que herdamos um modelo que vê na linguagem um mediador entre o mundo das coisas e um mundo das formas ilusório. É certo que a linguagem adquire então um carácter violento, mas o que finalmente distingue Wittgenstein desta linha pós-estruturalista é o reconhecimento das inúmeras possibilidades oferecidas pela nossa linguagem. É que as extrapolações em que somos induzidos originam-se na abstração de conceitos do seu uso comum que, na realidade, não é tão autoevidente como gostaríamos de pensar. É isto que está em causa quando Wittgenstein afirma que o «conceito geral do significado de uma palavra envolve o funcionamento da linguagem com uma neblina que torna impossível ver-se com clareza.» (PI § 5). Como tal, em vez de redundar num nominalismo paralisante, a crítica anti-essencialista wittgensteiniana resulta antes na rejeição da formulação de teses dogmáticas que entram em conflito com o que a linguagem comum

nos mostra acerca da realidade. Esta desconfiança da capacidade da teoria para pensar sobre o mundo encontra-se explícita na seguinte observação:

Encontramo-nos no gelo polido onde não há fricção, e por isso, em certo sentido, as condições são ideais; mas ao mesmo tempo, por causa disso mesmo, não conseguimos andar. Nós queremos andar: por isso precisamos de fricção. De volta à terra áspera! (PI § 107)

Os problemas conceptuais com que nos deparamos na teoria feminista têm, portanto, a mesma origem que os problemas filosóficos que Wittgenstein analisa: uma excessiva teorização que leva à abstração de conceitos, destituídos do uso que efetivamente lhes damos. A consequência desta conclusão é que o próprio debate académico sobre realismo de género se debruça sobre uma abstração do conceito de *mulher*, cometendo o mesmo erro que resultara na perspectiva solipsista das feministas brancas que analisámos na introdução deste trabalho. Mas não é verdade que até mesmo as posições anti-essencialistas, designadamente aquelas defendidas por autores influenciados pelo pós-estruturalismo, incorrem no mesmo equívoco? Numa revisão do seu próprio posicionamento no seio desse debate, a filósofa feminista Linda Zerilli considera precisamente que «a teoria feminista não tem sido exatamente imune a esta prática teórica de descontextualização e abstração do comum» (2003, p. 133), aprisionada ela própria ao modelo conceptual próprio da filosofia e epistemologia tradicionais. O problema com a afirmação-limite de que o conceito de *mulher* não tem significado é que esta envolve o mesmo tipo de dogmatismo que caracterizara uma afirmação como a do eterno feminino, essencializando desta vez o próprio conceito de *significado*.

Wittgenstein diz-nos, ao invés, que em «grande parte dos casos em que se utiliza a palavra ‘significado’ – ainda que não em todos – esta palavra pode ser explicada da seguinte forma: o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem» (PI § 43). E o seu uso, longe de estar descomprometido com uma imagem da realidade, é no entanto mais complexo e flexível do que a teoria pretende. Assim, quando nos deparamos com as tentativas de definir *mulher* em torno de certas características necessárias ou suficientes, bem como com as respetivas críticas, devemos-nos questionar: «na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada?» (PI § 116), para nos confrontarmos com uma resposta negativa. O objetivo passa a ser o de «trazer as palavras do seu uso metafísico para o seu uso quotidiano» (*ibidem*). Este ponto de partida metodológico não

só nos parece menos dogmático¹³, uma vez que o uso das palavras se altera e o seu significado deve acompanhá-lo (e não ao contrário), como politicamente mais valioso, na medida em que se aproxima mais da vida e das pessoas (das mulheres) aí envolvidas. De outro modo, não seremos culpados de estar a fazer *política para um vácuo*? A questão da legitimidade da utilização da categoria *mulher*, ou das categorias de género – ou identitárias, no geral –, deve ser respondida através de uma examinação do seu uso e não de uma abstração.

Mas que método é este que nos permite pensar a realidade através de uma perspetiva não-totalizante? «Este método é, no essencial, a transição da pergunta pela verdade para a pergunta pelo sentido» (Wittgenstein citado *apud* Venturinha, 2010, p. 272). Trata-se de uma metodologia que não pretende acrescentar nada ao saber filosófico, pretendendo antes abrir caminho para qualquer abordagem normativa que se siga. É isto que está em causa na Filosofia da Linguagem Comum, que diz respeito ao método, e encontra no *dado*, em todo o seu paradoxo e ambiguidade, o único ponto de partida possível para a filosofia. Partindo do reconhecimento da multiplicidade de sentidos que uma mesma palavra pode adquirir no seu uso comum, contraposta à fundamental inaptidão das abstrações para transmitir sentido, o projeto de clarificação linguística levado a cabo por Wittgenstein pretende, exatamente, perceber em que sentido e para que propósito determinada palavra é usada num certo contexto. Esta atenção ao contexto permite-nos perceber que a relação entre o nome e a coisa nomeada já não pode ser representativa, e a linguagem passa a ser encarada como uma atividade. Aceitando a interpretação de Nuno Venturinha (2010), o novo método promove uma nova forma de pensar a linguagem como a *apresentação sinóptica* da realidade, convocando-nos à participação num modelo linguístico que já não é observável do exterior, estático ou fixo para sempre, e nos convida a *olhar e ver* (PI § 66) o que se passa no mundo.¹⁴ Se quisermos, contra as intenções do autor, extrair das *Investigações* uma teoria que se

¹³ A justificação acaba aqui. Que o seu carácter antidogmático se nos afigure como algo positivo faz parte de uma imagem do mundo que, como diria Owen (2003), tem a «capacidade de orientar os nossos juízos e atividade de modo a que nos possamos reconhecer como agentes, de tal forma que nos tornemos inteligíveis para nós próprios como agentes» (p. 85).

¹⁴ Longe de resolvido, o debate em torno da tradução do conceito wittgensteiniano de *übersichtliche Darstellung* é decisivo na análise que fazemos da segunda fase do pensamento do autor. Traduzi-lo como «apresentação sinóptica» tem sobre leituras mais ortodoxas, tais como «representação perspicua» ou «representação panorâmica», a vantagem de ir ao encontro do anti-platonismo que caracteriza a segunda obra de Wittgenstein. De facto, a ideia de que a linguagem possibilita uma apresentação da realidade opõe-se diretamente às conceções representacionistas da mesma, que vimos já serem o alvo da crítica wittgensteiniana. Ao contrário do que se pretende, o método wittgensteiniano não promove uma «visão sobre as coisas», mas antes «a visão entrelaçada que importa ter das coisas» (Venturinha, 2010, p. 340).

contraponha à do *Tractatus*, poderemos então falar de uma teoria do significado como uso, em que significado é sentido e o sentido é, afinal, o uso que damos às palavras.

Fazendo uso desta metodologia, no capítulo que se segue iremos averiguar qual é então o significado de *mulher*, essa categoria que permanece central na teoria e prática feminista. Aquilo que dizemos quando dizemos *mulher* depende, inevitavelmente, das circunstâncias em que se diz – de quem diz, de quem ouve, do tempo e lugar em que se diz – e isso não tem de ser problemático *em si*. Parafraseando outro representante da Filosofia da Linguagem Comum, a questão que se impõe é: o que queremos dizer quando dizemos *mulher*? Fica, assim, claro que uma análise das implicações políticas da utilização do conceito só pode ser feita através de uma examinação do seu uso em localizações específicas, evitando a opção por uma das duas posições apresentadas na Introdução deste trabalho – um essencialismo violento ou um anti-essencialismo inconsequente. Como afirma Cressida Heyes (2000), cujo pensamento acompanharemos em seguida, «uma crítica feminista wittgensteiniana ao essencialismo ajuda-nos a localizarmo-nos fora dos termos da dicotomia» (pp. 80-81), ou seja, na «terra áspera».

Capítulo II – Olhar o Particular: Mulher entre Significado e Sentidos

O desejo de iniciar este capítulo formulando a questão, «o que significa então *mulher*?» é tão tentador como absurdo. O que perguntamos? Vimos já que não faz sentido perguntar abstratamente pelo significado de uma expressão, que este irá inevitavelmente depender do contexto em que a questão é colocada, que o significado só poderá ser dado no confronto com o sentido que a palavra adquire em determinado momento. Talvez valha a pena começarmos por nos questionar acerca do nosso contexto, a partir do qual queremos colocar a questão. Ora, ela impõe-se, desde logo, numa dissertação de Mestrado em Filosofia Política, nascida simultaneamente de uma curiosidade teórica e de uma necessidade prática, pelo que nos parece pertinente reformulá-la de duas formas distintas. A primeira poderia ser colocada da seguinte forma: «o que significa ser mulher?», e relaciona-se com a complexa questão filosófica sobre a identidade, que Wittgenstein trabalha extensivamente tanto nas *Investigações Filosóficas* como em *Da Certeza*. A segunda formulação tem a ver com o significado de uma categoria identitária que fundamenta algum tipo de ação política e questiona: «qual é o significado da categoria *mulher* num âmbito feminista?». Para lhe responder, seguiremos não apenas as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, como também as «investigações filosóficas numa voz feminista» de Cressida Heyes (2000, pp. 77-102), cuja apropriação do jogo wittgensteiniano de comparações permite repensar a legitimidade da utilização da categoria.

Mas, antes, importa dar conta de dois conceitos fundamentais na filosofia da linguagem wittgensteiniana, que nos guiarão na nossa própria análise do conceito de *mulher*. Em primeiro lugar, a noção de *jogos de linguagem* sustenta uma teoria do significado como uso e é, por isso, indispensável à compreensão do que é a identidade feminina sem apelo a um *a priori* essencialista. Em segundo lugar, a noção de *semelhanças de família* é, como veremos, central na (re-)construção de uma ontologia social feminista não-essencialista, que possibilita um novo modo de pensar nas diferenças e semelhanças entre as pessoas. Ambas as noções serão imprescindíveis na elaboração de uma resposta ao argumento da particularidade, viabilizando uma forma de realismo de género que já não depende da existência de uma essência nem, do mesmo modo, de condições necessárias ou suficientes para a sua definição.

II. 1. Jogos de Linguagem e Semelhanças de Família

Wittgenstein introduz o conceito de *jogo de linguagem* para dar conta de um todo «formado pela linguagem e pelas atividades com as quais está entrelaçada» (PI § 7), que realmente consiste no próprio uso da linguagem. O conceito dá conta do enquadramento de uma língua natural naquilo que Wittgenstein designa «forma de vida» (PI § 23), ou seja, numa determinada comunidade linguística. Porque a aprendizagem de um conceito ocorre sempre em comunidades específicas, através de jogos de linguagem, compreender uma palavra não é equivalente a possuir um conhecimento inabalável sobre o seu significado, mas ser capaz de, como num jogo, perceber as regras que estabelecem a sua utilização. Não havendo motivo para pensar que tais regras sejam, de algum modo, dadas *a priori*, elas só podem ser geradas pelas próprias formas de vida em que o jogo decorre e, como num jogo, podem ser seguidas ou quebradas. O jogo de linguagem apresenta-se, portanto, como uma atividade que integra indivíduos que partilham formas de vida específicas, definindo assim o significado de um conceito através de um uso particular por eles inteligível. Compreender uma palavra é, por isso, ser capaz de a utilizar eficazmente num determinado jogo de linguagem.

Esta atenção ao contexto permite-nos perceber que a relação entre o nome e a coisa nomeada já não pode ser representativa, mas reflexo do próprio jogo de linguagem – ou de vários jogos de linguagem distintos (PI § 37). Aí se encontra não o significado absoluto de um conceito, mas o seu sentido num contexto específico. De facto, aquilo que imediatamente distingue a abordagem wittgensteiniana de uma visão anti-essencialista inconsequente é o reconhecimento de que «qualquer frase na nossa linguagem ‘está em ordem tal como está’. Isto é, nós não estamos *em busca* de um ideal, como se as frases ambíguas do nosso quotidiano não tivessem já um sentido irrepreensível» (PI § 98). Quer isto dizer que o sentido de um conceito advém da sua aplicação e eficácia num jogo de linguagem particular, e não lhe pode ser simplesmente atribuído ou retirado pelo rigor de análises teóricas abstratas.

A própria idealização configura, por isso, um jogo de linguagem, e não uma instância metafísica pré-linguística. De facto, ainda que estejamos «cegos pelo ideal» que nos parece «inabalável» (PI § 100-103), este não é mais do que a criação de uma forma de vida particular e contingente. Quando não é reconhecido como tal, um jogo de linguagem pode certamente tornar-se numa imagem totalizante do mundo, mas Wittgenstein mostra-nos que as coisas nem sempre se passam dessa forma (PI § 81-83).

Existem múltiplos jogos de linguagem no mundo que, não se limitando a barricar indivíduos em esferas incomunicáveis entre si, mantêm em aberto a possibilidade de intercâmbio e participação individual numa variedade de jogos distintos. Isto acontece porque os diferentes jogos de linguagem partilham semelhanças entre si, do mesmo modo que os jogos de tabuleiro têm parecenças com os jogos de cartas. Aquilo que encontramos quando olhamos para o mundo são, segundo Wittgenstein, meras semelhanças que formam conjuntos que a linguagem quer definir, sem que necessariamente partilhem algo em comum. O conceito de *semelhanças de família* serve, assim, para explicar de que forma se relacionam os vários sentidos de um termo, sem por isso os reduzir a um único significado estático.

II. 2. Mulher como Identidade

«Sou uma mulher», declarou Simone de Beauvoir (2015 [original 1949]), enquanto questionava os mitos associados à mulher e à feminilidade. Declarou-o por ser o único ponto de partida disponível à reflexão sobre a sua identidade, aparentemente partilhada por outras mulheres. Impulsionadora da ideia, central à teoria feminista, de que o género é uma construção social, Beauvoir assumia a sua identidade social e discursivamente construída. Para o construcionismo social, a categoria *mulher* é meramente discursiva, e só existe em função e por relação a outra categoria – designadamente, a de *homem*. Enfatizando o carácter contingente e contextual das identidades, esta perspetiva invalida inequivocamente perspetivas essencialistas, biológicas e metafísicas, do género. E, no entanto, a tentativa de Beauvoir de articular aquilo que há de *contingentemente* comum entre todas as mulheres configura um dos primeiros e mais citados exemplos daquilo que aqui tratamos por essencialismo linguístico. De facto, nada impede o construcionismo de se conciliar com uma conceção de *mulher* como um termo que se refere a

um grupo de pessoas unidas pelos aspetos da sua feminilidade socialmente construídos: i.e., as suas características comuns resultantes da socialização (por exemplo, o cuidado), a sua opressão partilhada sob o signo do patriarcado (por exemplo, feminilidade como subordinação), ou as suas experiências coletivas enquanto mulheres. (Heyes, 2000, pp. 37-38)

Como vimos, esta abordagem rasura diferenças importantes entre mulheres e impede modos alternativos de descrever a identidade feminina, algo que tem sido empiricamente contestado. De facto, *mulher* como identidade deve necessariamente

construir-se em conjunto, e até mesmo em tensão, com outras dimensões identitárias – uma mulher nunca é só uma mulher, ela é também lésbica, emigrante, rica, vítima ou opressora. Tendo reconhecido esta condição, o feminismo pós-estruturalista promove um anti-essencialismo cuja consequência é frequentemente uma recusa total da identidade de género como objeto de análise adequado, uma posição que aparentemente leva às últimas consequências o construcionismo social. Por este motivo, ao analisar as relações de género, algumas autoras colocam cuidadosamente o termo *mulher* entre aspas, não apenas para indicar tratar-se de um conceito sob análise (como aqui fazemos através do uso do itálico), mas para se referir a identidades de mulheres reais.¹⁵ Mas o pós-estruturalismo parece dar um passo ilegítimo quando, partindo do facto de que não existe uma essência para o género, extrai a conclusão de que o género não existe.

A noção wittgensteiniana de *jogos de linguagem* permite-nos uma melhor compreensão do que está em causa quando falamos de *mulher* como identidade. Como se pode esperar, não há um só significado para o conceito de *identidade*, mas uma pluralidade de sentidos que advêm de diferentes jogos de linguagem. Talvez se pudesse pensar que, assim sendo, é possível definir o que é ser mulher num determinado tempo histórico, cultura, localização social. Mas a formação identitária individual «envolve um processo interativo dinâmico através do qual a identidade é criada, reforçada, e modificada pela participação numa grande variedade de jogos de linguagem» (O'Connor, 2002). Tal como o construcionismo social, Wittgenstein possibilita uma conceção da identidade de género como produto de diferentes interações sociais, da nossa relação com comunidades próximas e distantes, com a história, com expectativas, e com a linguagem. A participação nessa pluralidade de jogos de linguagem resulta, desde logo, numa *imagem do mundo* que orienta o nosso agir e pensar, e que pode adquirir contornos verdadeiramente opressivos.

Quando adquirimos linguagem, não adquirimos apenas a capacidade de articular uma língua natural, mas uma série de diferentes atividades e performances que a acompanham e contextualizam. A identidade que então formamos não é apenas uma

¹⁵ Cf., por exemplo, Butler (2017): «A fragmentação no seio do feminismo e a paradoxal oposição ao feminismo pelas ‘mulheres’ que o feminismo afirma representar sugerem realmente os limites necessários da política identitária» (p. 59). Para Janack (2011), a utilização de aspas é característica de abordagens que, privilegiando a perspetiva impessoal, crítica e objetiva da terceira pessoa, procuram explicações para a experiência e se incompatibilizam com atribuições de agência. Para além de «implicarem uma certa postura irónica», as aspas servem para questionar «os fundamentos da autoridade epistémica e retórica da experiência» (pp. 168-169).

crença ou uma fantasia, mas integra todo um sistema de julgamentos que informa a nossa vida e atua como pano de fundo implícito da nossa agência. Pense-se no seguinte exemplo: uma menina de seis anos brincava com uma caixa de anéis. Colocava-os nos dedos da mãe, da prima mais velha, e da avó, deixando de fora o irmão mais novo, que se começava a impacientar por não fazer parte da brincadeira. Quando advertida pela mãe para que oferecesse um anel ao irmão, a menina retorquiu, «não posso, porque ele é um menino». «Mas os anéis são só para as meninas?» perguntava a mãe. «Sim». «Então porquê?». A menina hesitou, pensativa. «Não sei. Mas tem de haver uma razão», e prosseguiu despreocupadamente a sua brincadeira.

«As justificações acabam em algum lado», diz-nos Wittgenstein (PI § 1). Foi devido a esta falta de fundamento que as teóricas feministas chamaram ao género construção social, desnaturalizando a sua aparente fixidez. Como vimos, uma perspectiva wittgensteiniana facilmente se concilia com esta análise, mas, propomos, é mais radical. A ideia de mulher herdada pela menina não só é uma construção social, como uma construção que se forma num sistema de julgamentos herdados, isto é, numa forma de vida particular. É no confronto com essa imagem do mundo que quotidianamente distinguimos o que é falso ou verdadeiro, não porque ela seja boa ou má, correta ou incorreta, mas porque a herdamos como um todo mais ou menos coerente de julgamentos que possibilitam a nossa agência. Na imagem do mundo que guia a conduta da menina está já incorporada a associação do uso de bijuteria às mulheres, e uma série de outros pressupostos que dificilmente virá a questionar, a não ser talvez através da participação noutros jogos de linguagem – como, por exemplo, o jogo de linguagem do feminismo. Assim, o modelo de mulher que a menina herda, e que provavelmente virá a formar a sua identidade, constrói-se dentro de um sistema onde vários julgamentos e premissas são aceites e se reforçam mutuamente.

A criança aprende a acreditar numa série de coisas. Isto é, aprende a agir de acordo com essas crenças. Pouco a pouco, forma-se um sistema de crenças e nesse sistema algumas coisas são tomadas por garantidas e outras coisas são mais ou menos suscetíveis à mudança. Aquilo que é tomado por garantido é assim, não porque é intrinsecamente óbvio ou convincente, mas porque é mantido por tudo o que o rodeia. (OC § 144).

Isto significa que a identidade não traduz apenas as imposições violentas de um sistema patriarcal, mas integra a estrutura conceptual necessária para que possamos agir no mundo e continuemos, de resto, a questionar essa identidade. Por isso, ainda que rejeite

as formas de vida que mascaram tais construções de verdade absoluta, Wittgenstein recomendar-nos-ia que procedêssemos com cuidado na atribuição de um carácter fantasioso às categorias identitárias. Em que sentido é que a identidade é fantasiosa? Esta questão reporta-nos à crítica de Linda Zerilli (2003) ao aprisionamento da teoria feminista à imagem filosófica do fundacionalismo clássico. Fazendo uso do mesmo quadro de referências da filosofia tradicional, a teoria feminista foi capaz de eficazmente pôr em questão aquilo que tradicionalmente tomamos por garantido – desde logo, o significado de *mulher* e, consequentemente, a própria distinção de géneros binária. Apontando a falta de fundamentos *a priori* que justificassem as práticas do sistema de géneros e diferença sexual dominante, o feminismo revelou as incoerências de uma ordem social orgulhosamente racionalista. Ao fazê-lo, porém, esqueceu-se do seu ponto de partida: «o ‘feminino’ é infundamentado» (*ibidem*, p. 137). Com Wittgenstein, Zerilli sugere que a identidade de género ou, do mesmo modo, uma proposição do género «eu sou uma mulher» configura uma proposição-dobradiça isto é, uma forma de proposição que não pode ser justificada ou refutada uma vez que a sua certeza está pressuposta no nosso sistema de julgamentos (*ibidem*).¹⁶ Neste sentido, a identidade da mulher assemelhar-se-ia mais a uma mitologia, criada e recriada ao longo da história, do que ao conhecimento científico, uma vez que a certeza que temos da nossa identidade dificilmente será abalada pela simples constatação de que não dispomos de bases científicas para a justificar. Por este motivo, ao contrário da abordagem fundacionalista, que requer bases necessárias e não-inferenciais de conhecimento, a epistemologia wittgensteiniana mostra que o que sustenta os nossos jogos de linguagem é um sistema de (poderosas) certezas contingentes.¹⁷ Retomando Beauvoir, Zerilli nota que

Ao declarar «Sou uma mulher», Beauvoir reconheceu o paradoxo de falar pelas mulheres, ou seja, as condições (de fundo) do jogo de linguagem do género que estava a tentar perturbar/desestabilizar. Beauvoir teve de afirmar «Sou uma mulher» de modo a não ser Mulher. Ao dizer «Eu [Simone de Beauvoir] sou uma mulher», ao dizer o óbvio, a autora

¹⁶ Tal como outros autores que recentemente se têm dedicado à elaboração de «epistemologias dobradiças» (em inglês, *hinge epistemologies*), Zerilli parte de OC §§341-343 em que se pode ler: «as *questões* que levantamos e a nossas *dúvidas* dependem do facto de algumas proposições serem isentas à dúvida, são como que dobradiças nas quais as primeiras se dobram». Tal como as dobradiças de uma porta são necessárias ao seu movimento, as proposições-dobradiças são necessárias a qualquer investigação. Cf. Ashton (2019) para uma análise das potencialidades da associação entre este tipo de epistemologia e as epistemologias feministas, incluída numa coleção de artigos que exploram diversas aplicações epistemológicas do pensamento de Wittgenstein. Cf., igualmente, o estudo introdutório de Venturinha (2019).

¹⁷ Cf., a este respeito, Venturinha (2015).

de *O Segundo Sexo* chamava a atenção para a certeza com que os seus leitores o assumiam. (Zerilli, 2003, p. 135)

O exemplo de Beauvoir é utilizado por Zerilli para mostrar como «alguma coisa tem de ser tomada por garantida se outra coisa tiver de ser questionada» (*ibidem*, p. 134). Aqui jaz a importância de reconhecer um certo grau de objetividade inerente à construção identitária *mulher*. Que a realidade do dado e do óbvio seja reconhecida parece, de facto, condição necessária para que possa ser questionada. Ainda que assumamos, como aqui fazemos, uma postura em que nos propomos a questionar politicamente o real, esse questionamento só pode ser feito de um lugar que «passa por real» (*ibidem*, p. 143). Isto porque não existe nenhum sistema de referência externo através do qual possamos julgar imparcialmente – percebemos, por fim, que *somos parte do mundo*.

Tal como o processo de desnaturalização feminista das categorias identitárias, o método wittgensteiniano revela o modo como essas categorias se formam, permitindo desafiar a sua significação dominante e uso hegemónico. No entanto, ao contrário de algumas correntes da teoria feminista (mas em consonância com outras propostas contemporâneas), Wittgenstein resiste à «inferência de ‘isto é algo que fazemos, não algo que simplesmente descobrimos’ para ‘isto é arbitrário; poderíamos fazê-lo de outra forma qualquer’» (Scheman, 2002, p. 3). Assim, para além de uma atenção ao contexto que nos permite reconhecer a complexidade do real, aquele que é talvez o mais importante contributo de Wittgenstein para a prática feminista é a importância de reconhecer o poder e a seriedade da prática humana – e, neste sentido, da própria convenção – na teorização e, sobretudo, na crítica.

De facto, outro problema com a abordagem pós-estruturalista surge com a constatação de que muitas mulheres experienciam a sua identidade como verdadeiramente autêntica (Heyes, 2000, p. 41), encontrando até nela uma fonte positiva de valor (Mikkola, 2011, p. 75). A subversão e paródia das categorias identitárias não pode, por isso, ser apresentada como o único caminho para o questionamento da significação tradicionalmente atribuída ao género, sob risco de excluir algumas mulheres desse processo.¹⁸ Para as próprias feministas, a tensão que frequentemente se gera entre

¹⁸ É esta a proposta de Butler (2017) para a destabilização e evidenciação do carácter performativo do género (cf. p. 273). A sua intenção, porém, não parece ter sido a de promover qualquer fórmula emancipatória universal. De facto, no prefácio de 1999 a *Gender Trouble*, pode ler-se: «a visão normativa positiva deste texto, tal como se apresenta, não assume nem pode assumir a forma de uma prescrição: ‘Subverta o género tal como digo e terá uma boa vida.’. . . Não me interessa fazer juízos quanto ao que distingue subversivo de não subversivo. Acredito que não se podem fazer esses juízos fora de contexto» (p. 35). Talvez a proposta

o reconhecimento do carácter discursivo das suas identidades, que não raras vezes as torna alvo e veículo de reprodução do sexismo, e a tenacidade com que se recusam a abdicar da única identidade que têm disponível para a questionar configura, simultaneamente, o aspeto mais insólito e fascinante das discussões acerca de realismo de género.¹⁹

O desmascarar da contingência das identidades «limita-se, na verdade, a trocar uma forma de falar por outra que, quando estamos a fazer filosofia, nos parece mais adequada» (PI § 303), mas a excessiva indefinição que daí advém é frequentemente uma expressão de privilégio a que muitas mulheres não têm direito. Como diria Wittgenstein, «Experimenta – num caso real – duvidar da identidade de alguém!». ²⁰ A repudição das categorias identitárias sob a justificação de que estas se tratam de uma ficção é equívoca porque participa na mesma lógica que nos levava a descortinar verdades essenciais por detrás de conceitos, quando o seu uso real não pode ser reduzido a uma mera descrição de factos. Colocar qualquer referência a mulheres entre aspas porque se descobre que a sua identidade não é fundamentada em nada mais do que uma convenção é esquecermos de que essa condição é fatal e transversal a grande parte do nosso sistema de julgamentos. Mas a rejeição de uma pretensa imutabilidade das identidades não lhes retira realidade. Ser mulher é, como tantos outros, um aspeto de habitar uma localização no mundo, e não «uma falha de pensamento crítico» (Zerilli, 2003, p. 143).

A pergunta abstrata pelo significado de *mulher* ou da identidade feminina não pode, por isso, servir o feminismo. Uma resposta fácil, oferecida num espírito wittgensteiniano, seria desqualificá-la como uma pseudoquestão, fundamentada num modelo confuso de identidade, e desatenta ao uso comum do termo *mulher*. O método de apresentação sinóptica permite-nos, porém, uma resposta mais complexa que evidencia o modo como o significado do conceito emerge de formas diferentes ao longo da história e de diferentes contextos no presente. Permite compreender, por um lado, que duas mulheres não terão exatamente a mesma conceção da sua identidade, e, por outro, que a própria identidade individual não é algo fixo e estagnado. Como nota Venturinha (2010), o «que a analítica wittgensteiniana destaca é, justamente, a problemática manutenção da identidade na diferença, nessa constante mudança em que somos, passando de presente

de Butler possa ser melhor compreendida à luz do que Wittgenstein tem a dizer sobre a delimitação de um conceito para um propósito específico (PI § 69), uma ideia que analisaremos de seguida.

¹⁹ Como nota Heyes (2000, p. 42), esta questão ganha acrescida relevância na teoria e ativismo *trans*, reforçando a importância de uma elaboração cuidadosa de abordagens anti-essencialistas nestes contextos.

²⁰ Trata-se de uma adaptação da conclusão de PI § 303, que trata do problema da cognição na filosofia: «Experimenta – num caso real – duvidar do medo ou da dor de alguém!».

para presente» (p. 308). Aquilo que encontramos quando olhamos e vemos o que se passa no mundo são pessoas identificadas como mulheres, que aceitam ou rejeitam essa identificação, para quem tal identificação é opressora ou libertadora. O que defendemos, com Wittgenstein, é que há uma verdade em cada um destes usos do conceito de *mulher*, e nenhum deles o compromete com um significado último.

II.3. Mulher como Grupo

Chegados a este ponto, é altura de perguntar, «mas qual é a mulher-sujeito da política feminista? Sou eu? As mulheres que conheço? As identidades que reconheço?» e a resposta é: sim e não. Como notámos no primeiro capítulo, Wittgenstein não está interessado em substituir uma imagem do mundo por outra, isto é, uma teoria reducionista por outra igualmente dogmática. Não há contexto em que faça sentido dizer «este modelo de mulher não serve os nossos propósitos, porque a sua essência não é esta, mas aquela». Mas, longe de pretender um quietismo relativamente aos problemas teóricos que se levantam, não há dúvidas de que Wittgenstein tem algo para oferecer à filosofia: um novo método. E o que poderia um novo método fazer senão substituir o antigo? Se o antigo método pretendia, abusivamente, compreender toda a realidade através de um cálculo lógico a que tudo poderia ser reduzido, o novo apresenta-se como um método meramente filosófico destinado a libertar-nos do aprisionamento a certas imagens do mundo. Que a nossa identidade constitua um fundamento legítimo da nossa ação, não implica de forma nenhuma que – numa ótica fundacionalista – a tenhamos que encarar como o único fundamento legítimo.

O método wittgensteiniano de apresentação sinóptica permite-nos perceber a complexa diversidade de formas com que a linguagem está envolvida nas nossas vidas, e a impossibilidade de nos colocarmos fora dessa complexidade de forma a descobrir a sua natureza essencial. O que vemos quando, em vez de uma teoria abstrata, procedemos a uma crítica inserida no mundo? «Vemos que aquilo a que chamamos ‘proposição’, ‘linguagem’, não tem a unidade formal que eu imaginei, mas é uma família de estruturas mais ou menos aparentadas» (PI § 108). Isto não significa que um conceito seja meramente a soma dos seus diferentes atributos, como se alguns deles lhe pudessem ser adicionados, subtraídos ou isolados. Por oposição à insistência numa definição exaustiva das características comuns aos múltiplos usos de um conceito, Wittgenstein introduz a noção de *semelhanças de família*, imputando à filosofia a responsabilidade de ter em consideração a existência de todos esses sentidos. A visão sinóptica wittgensteiniana

surge então como uma ferramenta de análise verdadeiramente interseccional, que assegura o reconhecimento de diferenças e particularidades dentro de uma família linguística.

As contribuições metodológicas que Wittgenstein tem para oferecer ao feminismo são extensivamente exploradas por Cressida Heyes (2000), que oferece aquela que é provavelmente a mais completa abordagem wittgensteiniana ao problema da diferença. Heyes debate-se com questões relativas à existência de um método que permita fazer generalizações importantes para a prática feminista, e que não devem por isso incorrer numa falsa e violenta uniformização. Aquilo que propõe é, antes de mais, um método feminista que, inspirado na abordagem wittgensteiniana, compreende as semelhanças entre mulheres como semelhanças de família, e serve-se dessa noção para apresentar uma ontologia feminista que sustente uma alternativa política real:

Vamos considerar a construção a que chamamos «mulher». Não penso apenas em mulheres brancas, de classe-média, heterossexuais, saudáveis, atraentes, e ocidentais, mas em todas as mulheres. O que é comum a todas elas? Não digas: *«deve haver algo em comum ou elas não se chamariam ‘mulheres’.*» Do mesmo modo, não digas: *«se as mulheres não têm nada em comum, então como é que o feminismo pode formar um movimento político?»* Olha e vê em que é que a construção das mulheres consiste, e o que é que as mulheres podem ter em comum. Porque, se olhares, não vais encontrar algo que seja comum a todas, mas semelhanças, relações, e uma série delas. (Heyes, 2000, p. 77)

Esta «rede complicada de parecenças que se cruzam e sobrepõem umas às outras» (PI § 66) é a única coisa que existe a conectar mulheres tão distintas, com experiências profundamente diferentes. As várias formas de vida e jogos de linguagem em que o termo *mulher* é usado, bem como as diferentes identidades a que se refere, não podem por isso ser reduzidos a qualquer característica, social ou biológica. O caso das características físicas é, no contexto feminista, paradigmático desta situação pois, mesmo que possam ser entendidas como atributos importantes na base da construção da categoria – social e política – *mulher*, a realidade é que nem todas as mulheres partilham dessas mesmas características. O facto de algumas mulheres não terem menstruação, peito, ou até mesmo vagina, não permite que estas se agreguem para definir uma essência feminina, nem sequer configurar o elo de ligação contingente entre todas as mulheres do planeta – situação que seria ilustrativa do carácter excludente da linguagem hegemónica, capaz apenas de representar identidades padronizadas. Se pensarmos em diferentes mulheres –

e não apenas num modelo que possamos ter herdado – reparamos que algumas dessas características desaparecem e dão lugar a outras semelhanças (*ibidem*). Leia-se ainda:

Para além disso, mesmo quando falo sobre uma mulher não é correto procurar a soma lógica destes conceitos individuais que se interrelacionam: se eu sou branca, anglófona, de classe-média, branca, nova, . . . , então o conceito de «mim» não é uma análise aditiva destas diferentes partes [PI § 68]. Não posso abstrair do resto aquela parte de mim que é raça, a parte de mim que é sexualidade, e por aí fora . . . Do mesmo modo, quando me comparo com uma mulher de cor, com quem me assemelho em tantos outros aspetos, não posso dizer «adiciona alguma cor, e somos o mesmo». (Heyes, 2000, p. 78).

Compreender o significado de *mulher* já não implica apresentar um conjunto finito de características que todas as mulheres partilham porque nenhuma dessas características é necessária ou suficiente para definir uma mulher individual que, no limite, pode mesmo não ter nada em comum com outra mulher, à exceção da própria denominação (*ibidem*, p. 84). Assim, a noção de *semelhanças de família* oferece uma alternativa às análises aditivas que, pelo menos desde a crítica de Spelman (1988), vêm perdendo atratividade. Mostrando que não há motivo para pensar que os vários sentidos de um conceito tenham sempre uma propriedade disjuntiva partilhada, o método wittgensteiniano proporciona ao feminismo uma verdadeira ontologia social que permite compreender como, sendo tão diferentes entre si, as mulheres se podem organizar politicamente em torno da sua identidade – e efetivamente o fazem na prática.

Desde logo porque, recomendando que examinemos os diferentes jogos de linguagem em que o termo é usado, Wittgenstein mostra que é possível delimitar as fronteiras do conceito para um «propósito especial» (PI § 69). Efetivamente, para o feminismo, esse propósito é a própria ação política, que por vezes precisa de dar conta das realidades particulares da opressão de género. Porque existem situações práticas concretas em que feministas têm de decidir que tipo de características devem ser isoladas para a compreensão de determinado contexto, e execução de determinado projeto, esta possibilidade é fundamental porque devolve importância às especificidades da experiência de mulheres particulares, sem por isso se precipitar numa generalização abusiva. Quando traçamos uma linha de fronteira em torno de um conceito, o que fazemos é inventar um novo jogo de linguagem no qual podemos fazer generalizações acerca de um grupo de mulheres, atentando ao contexto particular em que queremos intervir politicamente.

Podemos certamente concordar que, em muitos sentidos, a opressão experienciada – na forma, por exemplo, de abuso sexual – por uma jovem negra emigrada e por uma idosa branca de classe média pode adquirir contornos muito distintos. Ainda que isso não impeça que as duas mulheres possam encontrar pontos de ligação ao partilharem e confrontarem as suas experiências, é normal – e legítimo – que ambas procurem apoio em grupos de trabalho especializados ou comunidades mais próximas das suas experiências. O método wittgensteiniano permite-nos, portanto, olhar para uma localização particular e fazer generalizações legítimas sobre a identidade e/ou opressão sofrida pelas várias (e ainda diversas) mulheres que aí encontramos.²¹ De facto, a organização e ação política feminista requer decisões contextuais sobre inclusão e exclusão, o que não implica que estas tenham o poder de determinar ontologicamente quem conta como mulher. Afinal, as determinações ontológicas são dadas pelo uso, e o uso não é monopólio dos espaços feministas (ainda que, parafraseando Foucault, *o uso seja aquilo pelo qual, e com o qual se luta*).

Mas agora dirás: «*Isso não faz sentido. Todas as mulheres têm algo em comum; nomeadamente, os seus corpos. Queres negar isso?*». Tudo bem, o conceito de «mulheres» está delimitado para ti pela realidade física do sexo. Não precisa de ser assim. Atribuíste limites particulares ao carácter físico de «mulheres», mas eu posso usar o termo de forma a que a sua extensão não seja fechada pela mesma fronteira. (Heyes, 2000, p. 79)

De facto, a delimitação conceptual põe em evidência a circunstância de que a classificação – a análise de diferenças e semelhanças – não é só uma questão teórica, mas um exercício político. Uma ontologia feminista como a que Heyes (2000) advoga sugere, por exemplo, não haver qualquer equívoco em chamar *mulher* a mulheres transsexuais e transgénero, na medida em que também elas partilham semelhanças de família com outros indivíduos tradicionalmente identificados como mulheres (p. 93). No entanto, «a delimitação conceptual é uma questão de estratégia política, e não de necessidade ontológica» (*ibidem*, p. 81), o que exige um redireccionamento de responsabilidades. A prática feminista não pode desobrigar-se deste processo de decisão, delegando-o a um qualquer imperativo ontológico capaz de ditar uma essência feminina ou uma fragmentação inescapável. Com Wittgenstein, Heyes mostra como o ato consciente de

²¹ Segundo Heyes (2000, pp. 64-65) a possibilidade de fazer generalizações que permitem apreender as realidades sociais da opressão de género sem prejuízo das exigências epistemológicas e ontológicas de uma teoria social plural não é, de resto, uma possibilidade incompatível com a crítica de Spelman (1988).

traçar uma fronteira em torno de um conceito configura uma verdadeira alternativa tanto à política identitária fundamentada num essencialismo teórico, como à situação de paralisia política deixada pelo ceticismo de género. Para além de permitir à teoria feminista «uma forma de re-conceptualizar as semelhanças e as diferenças entre as mulheres», o método anti-essencialista wittgensteiniano oferece à prática feminista «uma ferramenta para mitigar a extrema fragmentação que algumas formas de anti-essencialismo parecem recomendar» (*ibidem*, p. 102).

De modo mais radical, porém, Wittgenstein vai ao ponto de afirmar a legitimidade da própria utilização de um termo a que não atribuímos fronteiras rígidas, ou seja, sem necessidade de especificar critérios precisos para a sua aplicação. Wittgenstein rejeita, pois, a ideia de que um conceito sem fronteiras estritamente delimitadas é inútil, e dá-nos exemplos de uma variedade de situações em que o fazemos (Heyes, 2000, p. 85). O conceito de *mulher* – como o de *jogo*, por exemplo – é um desses conceitos que frequentemente usamos sem proceder a uma delimitação rígida do seu sentido. Ao usar o conceito em alguns jogos de linguagem, os nossos interlocutores podem atribuir-lhe um ou outro sentido, ou uma multiplicidade de sentidos em simultâneo, sem que isso ponha em causa a eficácia da sua aplicação. Sobre isto diz-nos Wittgenstein:

Não conhecemos as fronteiras porque não traçamos quaisquer fronteiras. Como se disse, nós podemos traçar uma linha de fronteira – para um propósito especial. Mas é preciso fazê-lo para que o conceito possa ser utilizado? Certamente que não! A não ser talvez para esse propósito especial. (PI § 69)

Ora, é também assim que a prática feminista por vezes usa os conceitos de *mulher* e *mulheres*, nomeadamente enquanto categorias políticas de um movimento feminista mais amplo. Ao contrário de organizações locais, um movimento feminista internacional, por exemplo, cumpre o seu propósito precisamente na medida em que seja capaz de falar de todas as mulheres, sem pretender representar um grupo homogéneo de pessoas com certas características comuns fixas. Pelo contrário, o propósito de um movimento deste tipo é apresentar as mulheres como uma rede complexa de indivíduos que partilham entre si certas semelhanças, convidando-nos a descobrir as particularidades das suas experiências. Assim se cruzam teoria e prática, com a visão sinóptica wittgensteiniana – a nossa ferramenta interseccional – a permitir uma nova forma de analisar filosoficamente o conceito de *mulher*, ao mesmo tempo que oferece um modo útil de pensar na categoria feminista *mulheres*. Utilizamo-la desta forma «do mesmo modo que, ao fiar uma corda,

cruzamos fibra sobre fibra. E a força da corda não advém do facto de alguma das fibras percorrer todo o seu comprimento, mas da sobreposição das várias fibras» (PI § 67). A utilização de categorias identitárias para a ação política é, pois, legítima na medida em que o seu objetivo seja unificar em vez de uniformizar lutas cujas particularidades podem ser reconhecidas em alianças produtivas.²² Mas poderá existir tal coisa como um movimento feminista que atue verdadeiramente nestes moldes? De novo, olha e vê como este efetivamente existe e se organiza: no mínimo, como uma família, no máximo, como um paradoxo – daqueles capazes de promover mudanças sociais que afetam positiva e diretamente a vida de milhares de pessoas, devolvendo-lhes a capacidade de se experienciarem enquanto agentes.

No quarto capítulo, voltaremos a este ponto, para analisar concretamente o modo como a utilização de categorias identitárias se pode compatibilizar com uma prática feminista anti-essencialista. Voltaremos então a seguir a proposta de Heyes, colocando-a em confronto com críticas à política identitária tradicional. Mas antes, importa retomar o argumento da normatividade contra a utilização de categorias identitárias, e enfrentar o perigo real de legitimação de discursos dominantes.

²² Não se trata de um imperativo moral, mas de um requisito metodológico: que apresentemos diferentes imagens do mundo, em vez de nos deixarmos aprisionar por elas.

Capítulo III – Pensar a Normatividade: Mulheres Desobedientes

Num artigo sobre a teoria da linguagem e da consciência de Tran Duc Thao (1970), a feminista marxista Silvia Federici apresenta uma crítica à Filosofia da Linguagem Comum, que acusa de legitimar a ordem dominante imperialista. Na medida em que toda a significação é reduzida ao dado, e o dado é de facto imperialista, segundo Federici, o imperialismo tornar-se-ia critério de toda a significação. O argumento é exemplar de uma crítica frequentemente dirigida à noção de *significado como uso*, que pode parecer sugerir que os significados não se alteram ou, de outro modo, que não devemos tentar alterá-los.²³ E isto relembra-nos aquela estranha observação em PI § 124 que nos parecia convidar a «deixar tudo como está». Como notámos na introdução a este trabalho, parece existir, de facto, uma tensão na tentativa de aliar um movimento emancipatório a um autor que nos incita a reconduzir as palavras ao seu uso comum, «fundamentando» a nossa capacidade de julgar, não em algo externo à linguagem, mas nas próprias formas de vida que lhe dão origem. A situação torna-se tão mais inquietante quanto, nas palavras de Naomi Scheman (2002), a teoria feminista tem à sua responsabilidade a tarefa de «articular uma crítica radical (que vai à raiz do problema) daquilo que dizemos, dos lugares-comuns da vida quotidiana, problematizar e perturbar precisamente essa conformidade de juízos e de formas de vida tomada por garantida» (p. 2).

Neste ponto, é fundamental recorrermos à noção wittgensteiniana de *seguir regras*, que substitui a adequação à verdade como critério de correção da aplicação linguística. Regressemos então à ideia de que a aplicação de qualquer termo está necessariamente inserida num jogo de linguagem e, como tal, requer uma gramática que aí atua como atuam as regras num jogo. Sem este enquadramento, que lhe permite um determinado posicionamento convencionalmente determinado na linguagem, um termo não significaria absolutamente nada. É precisamente deste conceito de *seguir regras* que Wittgenstein se serve para avançar o seu famoso argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada (PI §§ 243-315). O critério para a correta aplicação do termo está, pois, dependente da sua compreensão por parte dos restantes participantes no jogo de linguagem. Isto implica duas coisas: que o critério de correção não pode ser encontrado

²³ Cf. Heyes (2003) para uma breve apresentação das interpretações conservadoras que J.C. Nyíri e Ernest Gellner fazem da segunda filosofia de Wittgenstein, e do relativismo cultural que Peter Winch extrai do pensamento wittgensteiniano.

numa qualquer verdade *a priori*, e que os falantes não têm domínio privado sobre a significação, ou seja, que usamos determinados conceitos em situações em que a nossa aplicação dos mesmos concorda, no geral, com a aplicação que os nossos interlocutores lhes dão (McManus, 2003, p. 66). E é esta segunda consequência que está na origem da crítica à noção de *significado como uso*. Se, por um lado, esta abordagem nos permite rejeitar uma visão essencialista da significação, por outro lado, parece oferecer um modelo de legitimação do *status quo*. A possibilidade de utilizar a categoria *mulher* parece agora legítima apenas na medida em que siga as suas regras de utilização vigentes, o que frequentemente se traduz num reducionismo normativo – pensamos em estereótipos, idealizações, papéis de género socialmente definidos. Se o objetivo da linguagem é alcançar um certo grau de inteligibilidade no uso de conceitos, e a sua correta aplicação depende da eficácia com que o fazemos, não somos deixados com uma abordagem que inviabiliza o reconhecimento de identidades que não se conformam precisamente com o uso comum das categorias? E regressamos à crítica de Butler à utilização de categorias identitárias:

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que posteriormente representam . . . Se esta análise estiver correta, então a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como «o sujeito» do feminismo é, em si, uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representativa. E descobre-se que o sujeito feminista é constituído discursivamente pelo próprio sistema político que se supõe facilitar a sua emancipação. Isto torna-se politicamente problemático se se mostrar que o sistema produz sujeitos com género ao longo de um eixo diferencial de dominação . . . [pelo que] um apelo acrítico a esse sistema para a emancipação das «mulheres» será contraproducente. (Butler, 2017, p. 55)

No segundo capítulo, mostrámos como a conceção de linguagem wittgensteiniana permite desproblematizar a significação, oferecendo-nos uma nova forma de pensar o conceito de *mulher* na teoria feminista. Porém, uma análise feminista comprometida com a prática não pode desconsiderar o modo como alguns jogos de linguagem são profundamente constrangidos pela existência de relações de poder, que possibilitam a utilização acrítica de categorias que transportam uma carga normativa. O que está em causa não é a recusa *tout court* de regras que são, afinal, indispensáveis à dinâmica do jogo, mas a compreensão de que as estruturas de poder pré-determinam o conjunto de regras que será tomado em consideração e, portanto, quais serão os significados difundidos na utilização dos conceitos. Será possível conciliar uma abordagem descritiva,

que encontra no processo de seguir regras um passo verdadeiramente inescapável da produção de significado, com uma análise política que pretenda desafiar as próprias regras em vigor? Wittgenstein confronta-se com esta mesma dificuldade: «Então é isto? Tenho de reconhecer a existência de certas autoridades para poder fazer qualquer tipo de juízo?» (OC § 493). É, no entanto, fundamental recordarmos que o autor avança dois requisitos para a correta aplicação de um termo, ou seja, para a criação de significado: não só ele deve ser inteligível pelos restantes falantes, como também não pode ser fundamentado numa qualquer instância pré-linguística.

III. 1. Objetos de Comparação ou Legitimação do *Status quo*?

Recordemos a interpretação de Owen (2003) segundo a qual o valor de determinada imagem é dado pela sua capacidade de orientar os nossos juízos práticos de forma a que possamos continuar a viver no mundo, experienciando-nos como agentes. Esta definição é acompanhada por uma adenda segundo a qual a imagem do mundo que herdamos, bem como as regras que aprendemos a seguir, podem facilmente deixar de fazer sentido para nós, comprometendo a nossa agência (*ibidem*, p. 84). O que Wittgenstein nos ensina é que a linguagem é suficientemente flexível para nos permitir rever a imagem que temos do mundo, rejeitando determinado conjunto de regras e integrando novos jogos de linguagem. Uma imagem do mundo torna-se, por isso, ilegítima na medida em que não permita tal questionamento, aprisionando-nos a uma forma de vida.

De facto, o desejo de libertação de tais imagens ilegítimas está na origem da crítica wittgensteiniana e percorre toda a sua análise da linguagem. Assim, na medida em que a linguagem hegemónica seja caracterizada pela imposição de tal tipo de imagens, ela só pode ser categoricamente rejeitada por Wittgenstein. Mas, como Owen nota, o tipo de aprisionamento que Wittgenstein descreve é distinto de um tipo de aprisionamento ideológico que, na tradição da filosofia política, é elucidado por referência ao conceito de *falsa consciência*.²⁴ Neste ponto, é importante recordar o carácter não-normativo da obra

²⁴ Cf. Owen (2003) para uma análise detalhada das características contrastantes destes dois tipos de aprisionamento, desde logo, o facto de que «o caso do aprisionamento ideológico necessita de uma forma de autorreflexão capaz de nos guiar do erro à verdade, enquanto que o caso do aprisionamento [de que Wittgenstein trata] apela a uma forma de autorreflexão capaz de nos fazer ver a nós próprios de modo diferente, para que consigamos avaliar o valor da imagem em questão» (p. 90). Para o autor, enquanto que a *Ideologiekritik* desenvolvida pela Escola de Frankfurt lida com a primeira forma de aprisionamento, o método genealógico de Nietzsche e Foucault seriam exemplos da própria solução wittgensteiniana. Como vimos, há de facto muitas semelhanças entre a abordagem de Wittgenstein e outras, nomeadamente

wittgensteiniana. Ao contrário da filosofia explicitamente política, cujos métodos devem ser capazes de incorporar um projeto melhorativo²⁵, Wittgenstein não pretende avançar nenhuma teoria, mas sim descrever a realidade, clarificando os equívocos em que facilmente incorremos quando a tentamos interpretar. Uma contextualização da afirmação, aparentemente incriminatória, de que «A filosofia não deve interferir de forma nenhuma no uso efetivo da linguagem» (PI § 124) mostra-nos que isto é assim porque, precisamente, a filosofia «não é capaz de justificar [esse uso]» (*ibidem*). Segundo esta visão, não cabe à filosofia fundamentar qualquer tipo de conduta, mas dissolver as confusões linguísticas que antecedem problemas ou conflitos de ordem prática, procedendo a uma apresentação sinóptica do estado de coisas em que eles emergem.

Coerentemente, a Filosofia da Linguagem Comum não pode deixar de atribuir sentido a determinadas concepções hegemónicas da realidade. Como vimos, o que está em causa não é averiguar a verdade ou falsidade dos conceitos, mas analisar os seus usos na linguagem. Assim, a abordagem wittgensteiniana alerta para o facto de que uma concepção hegemónica não é mais do que isso – um de muitos sentidos que um termo pode adquirir. Pense-se, por exemplo, no que Wittgenstein tem a dizer sobre a concepção de linguagem em Santo Agostinho – uma concepção que ele pensava estar na origem do aprisionamento da filosofia ao essencialismo linguístico: «Podemos dizer que Agostinho descreve de facto um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é este sistema» (PI § 3). Do mesmo modo, a pureza cristalina da lógica é rejeitada na medida em que seja concebida como um absoluto, negligenciando a «terra áspera» da linguagem e da ação, e ocultando o caso particular. O que é falso não é, portanto, o sistema que se descreve, mas a sua pretensão totalizante que não deixa espaço para que outras perspetivas se manifestem: «Só podemos evitar a injustiça ou o vazio das nossas asserções se apresentarmos o modelo como aquilo que é, como um objeto de comparação – como uma espécie de padrão de medida; não como uma preconcepção a que a realidade deve corresponder» (PI § 131).

provenientes dos movimentos pós-modernistas. Porém, como se terá tornado claro, o que aqui propomos é que a crítica de Wittgenstein possibilita soluções mais consequentes.

²⁵ Cf. Haslanger (2000) que, na sua análise sobre a natureza do género e o significado de *mulher*, assume explicitamente a utilização de um método melhorativo – ou analítico – que contrapõe a um método puramente descritivo (p. 34). A autora alerta para a importância da filosofia feminista não se limitar a proceder a uma análise dos conceitos próprios da linguagem comum, mas comprometer-se com um projeto normativo que procure revelar os conceitos mais adequados aos seus propósitos e os significados que *devemos* associar aos mesmos.

Aquilo que a Filosofia da Linguagem Comum de Wittgenstein defende é a importância metodológica de reconhecer aquilo que Miguens (2009) apresenta como «o comum, o manifesto, o óbvio» (p. 232) para o que quer que seja que queiramos fazer depois. Implícita nesta abordagem está a convicção de que a única coisa que há de potencialmente errado com o uso da linguagem é uma falta de compreensão do seu funcionamento, que nos leva a pensar que o uso deve estar fundamentado num qualquer significado *a priori*. Ao contrário da linguagem lógica, a linguagem comum está profundamente comprometida com a prática humana, num enredamento problemático, mas imanente, e constitui por isso um bom ponto de partida para pensar a significação sem que se torne um «arbítrio último» (*ibidem*, p. 240). Que isto envolva, inevitavelmente, o reconhecimento do *status quo* como uma realidade não implica de forma nenhuma que proceda à sua manutenção. Pelo contrário, apresentar o *status quo* «como aquilo que é» (PI § 131) impede que o mesmo se mascare de fundamento, revelando-o incapaz de representar uma qualquer necessidade ontológica. Sobretudo porque, longe de se limitar a apresentar essa porção de realidade, o método da apresentação sinóptica convida-nos a reconhecer todo o real. Nas palavras de Wittgenstein,

A filosofia limita-se a pôr tudo diante de nós, e não explica nem deduz coisa nenhuma. — Uma vez que tudo está à vista, não há nada para explicar. Porque tudo o que porventura estiver oculto não nos interessa.

O nome «filosofia» pode também ser dado àquilo que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções. (PI § 126)

Esta passagem demonstra que Wittgenstein não apresenta, de facto, qualquer objecção à mudança. Pelo contrário, não põe de parte a possibilidade de proceder a «uma reforma [da linguagem] para fins práticos determinados, [ao] melhoramento da nossa terminologia para evitar equívocos no uso quotidiano» (PI § 132), ainda que não seja essa a função que atribui à filosofia. Tal relutância não se deve a uma negligência do carácter normativo da linguagem, mas, pelo contrário, a uma consciência aguda da facilidade com que voltamos a cair em dogmatismos ao fazer filosofia (PI § 131). A desproblematização ontológica que promove limita-se a dissolver os problemas obscuros em que a filosofia frequentemente cai, revelando a complexidade da realidade, que nos convida a aceitar. Mas a aceitação da sua complexidade fundamental não implica um conformismo com a realidade contingente. Pelo contrário, longe de proceder a uma legitimação do *status quo*,

a Filosofia da Linguagem Comum permite-nos uma estratégia que desmistifica a significação socialmente atribuída a conceitos. Não apresentando uma teoria política que determine o *melhor* conjunto de regras a seguir, Wittgenstein avança aquilo a que iremos chamar um *requisito de transparência* para o uso da linguagem, algo que tem consequências políticas (senão morais) de longo alcance.

O aprisionamento à imagem do mundo promovida pela linguagem hegemónica levaria, como Federici (1970) prevê, à reprodução de um pensamento eminentemente imperialista ou, da mesma forma, sexista. Mas quando dizemos que a realidade é imperialista, fazemo-lo já de uma posição de resistência que concorre também para a definição do real.²⁶ Ao caracterizar a realidade desta forma fazemos uso de, nada mais nada menos, do que aquela ferramenta da nossa linguagem que nos permite fazer generalizações para um propósito específico – neste caso político. Importa-nos dizer que a realidade é sexista, porque nos importa desafiar certas conceções tradicionais do que significa ser homem e mulher. Assim, ainda que reduzamos o significado ao dado, é um erro pensar que o dado seja ele próprio redutível a um significado. Pelo contrário, como nos ensina Wittgenstein, o dado é complexo e múltiplo e a capacidade de a linguagem transmitir essa multiplicidade é menosprezada. Nas palavras de Linda Zerilli,

E se eu dissesse o seguinte: ‘mulheres’ e ‘mulher’, enquanto palavras nos nossos jogos de linguagem (um dos quais é o feminismo), não são de longe tão fixas como o [atual] projeto crítico feminista faz parecer. Se prestarmos atenção aos contextos comuns em que estas palavras são usadas, em vez de as tratar, à maneira da abstração filosófica, como um objeto genérico . . . vamos trazer palavras como ‘mulheres’ e ‘mulher’ «do seu uso metafísico para o seu uso comum». (Zerilli, 2003, p. 146-147)

Por outro lado, a renúncia ao uso comum da linguagem, nomeadamente a rejeição do uso de categorias que se referem a identidades reais, pode resultar numa atitude de conformismo perante o seu uso hegemónico. Recusar tomar como ponto de partida uma linguagem frequentemente usada para oprimir traduz, paradoxalmente, uma atitude de resignação perante significações dominantes que favorece discursos conservadores. Do mesmo modo, algumas abordagens anti-essencialistas permitem uma apropriação da sua argumentação por parte de discursos liberais que recusam afirmar a existência de algo

²⁶ Entramos no jogo de linguagem do que Nancy Fraser (1989) designa por «discursos oposicionais» (p. 171). Trata-se da politização de necessidades que previamente não eram concebidas como políticas, porque essencializadas como questões privadas, domésticas ou económicas. Tais discursos «desafiam, modificam, e/ou recusam elementos hegemónicos . . . inventam novas formas de discurso para interpretar as suas necessidades» (*ibidem*).

específico nas identidades de mulheres, em nome de uma concepção de igualdade desligada da realidade material.²⁷ Quando Wittgenstein nos convida a examinar o uso que damos às palavras, ele convida-nos para a «terra áspera», e não para o «gelo polido» dos grandes ensaios filosóficos ou das ideologias políticas – que nos atraí, mas impede de andar. Incita-nos a compreender que «não será com enunciados incorrigíveis que devemos começar [a fazer filosofia] mas com o enunciar do comum» (Miguens, 2009, p. 241). Porém, as coisas comuns não devem ser entendidas como as coisas naturalizadas e reificadas pelo discurso hegemónico, mas sobretudo as formas de vida particulares encontradas nos discursos periféricos. Descobrimos que a linguagem pode ser uma boa plataforma para a mudança quando compreendemos que é através dela que descobrimos modos diferentes de ser e de se reconhecer como mulher, de experienciar a opressão sexista, mas também de se encarar e conceptualizar teoricamente as mulheres. Assim, ao contrário do que Federici sugere, a ordem dominante só pode ser contestada precisamente pelo reconhecimento de usos alternativos que a linguagem comum oferece à linguagem hegemónica.

III. 2. Repensar as Regras do Jogo

Um conjunto de regras torna-se ilegítimo de cada nova vez que nos deixamos seduzir por uma imagem rígida do mundo, que nos leva a fundamentá-las num *a priori* estático, em vez de procurar extraí-las das próprias formas de vida dos utilizadores da linguagem comum. Politicamente, tal aprisionamento reflete-se em posições conservadoras que optam por apelar a absolutos morais, ou tradições aparentemente imutáveis, para justificar a resistência à mudança. O uso torna-se ilegítimo quando traduz uma prática sistematicamente imposta, apesar de não refletir as necessidades ou os interesses dos seus participantes. O que motiva uma revisão dessa prática é, precisamente, a crença partilhada na desadequação do jogo de linguagem àquilo que os seus utilizadores valorizam ou, da mesma forma, a constatação de que essa linguagem contribui para perpetuar um sistema repudiado.

²⁷ A fragilidade das concepções liberais do «homem» é objeto de extensa literatura e continua, de resto, a opor feministas. Jaggar, por exemplo, afirma que «a concepção liberal da natureza humana e da filosofia política não pode constituir a base filosófica para uma teoria da libertação das mulheres apropriada» (pp. 47-48), enquanto que Nussbaum (1999) defende que os problemas que as feministas encontram no liberalismo dizem mais sobre a inconsistência de algumas teorias e políticas liberais do que sobre os valores fundamentais do liberalismo (p. 10). Em todo o caso, é mais ou menos consensual entre os meios feministas que a tese liberal do «homem genérico» fora construída a partir das projeções e posição de privilégio dos grandes teóricos liberais da modernidade, e arrisca perpetuar um sistema excludente que não tem em conta as diferentes localizações sociais de que partimos.

Frequentemente, a criação de novos significados apresenta-se como a única via possível para nos reconhecermos como agentes, com controlo sobre as nossas vidas. Se o significado é o uso, então a criação de novos significados só é possível através de novos jogos de linguagem. Mas como? Se atendermos ao critério de correção para o uso da linguagem comum, não é possível alterar as regras do jogo isoladamente, pelo mesmo motivo que uma linguagem privada não é possível. O uso de conceitos, enquanto sistema de descrição, continua dependente de um grau mínimo de regularidade nos resultados obtidos quando se usam tais conceitos (McManus, 2003, p. 66). Mas há algo de importante a reter sobre o processo de seguir regras que é o facto de estas se tratarem de convenções – ou, se quisermos, construções sociais –, pelo que o primeiro passo para as alterar é «lembrarmo-nos que o que mantém as convenções de um jogo de linguagem é apenas o facto de continuarmos a falar e a agir de formas convencionais» (Tully, 2003, p. 28). De facto, o objetivo do método wittgensteiniano é relembrar-nos que assim é, pondo em evidência as possibilidades de desobedecer, alterar ou rejeitar as regras do jogo. Como vimos anteriormente, compreender uma palavra é ser capaz de a utilizar eficazmente num jogo de linguagem, mas, pelo mesmo motivo, é também ser capaz de a subverter.

Há um número incontável de . . . diferentes usos que podemos dar àquilo a que chamamos «sinais», «palavras», «frases». E esta diversidade não é fixa, dada para todo o sempre; mas antes novas espécies de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros tornam-se obsoletos e são esquecidos (PI § 23).

Porque, como vimos, o conceito de *mulher* engloba uma série de diferentes sentidos que partilham entre si semelhanças de família, é possível – e suposto – deixar cair alguns desses sentidos sem que se perca a integridade do conceito (Nelson, 2002, p. 226). Que existam limites para a aplicação da palavra *mulher*, como para qualquer palavra, não significa que a categoria não possa ser resgatada de certos usos ilegítimos, que os seus significados não possam ser alterados, ou que o conceito não venha mesmo a perder qualquer tipo de sentido. «A razão é que a linguagem, tal como as formas de vida em que está inserida, contém em si as possibilidades para se auto-desafiar e mudar, de insubordinação e indiferença» (Nelson, 2002, p. 219). Como vimos, algumas destas regras estarão certamente mais internalizadas do que outras, sendo mais ou menos suscetíveis à mudança, mas a revisão será bem-sucedida uma vez que seja aceite por outros participantes no jogo de linguagem.

Peg O'Connor (2002), por exemplo, descreve dois processos que envolvem a criação de novos significados através da própria linguagem, designadamente o processo de denúncia de abuso sexual, e o processo de se assumir como homossexual ou bissexual. Tanto um como outro configuram, segundo O'Connor, processos de rutura com a ordem social hegemónica, *i.e.*, com a imagem do mundo predominante, responsável pelo silenciamento das vítimas e pela repressão de sexualidades não-normativas. De facto, não só é através da linguagem que estes processos são levados a cabo, como apenas a linguagem o possibilita. Se é verdade que, no seio dessa imagem do mundo opressiva, a linguagem atua normativamente para invisibilizar a capacidade de conceptualizar o abuso ou de se reconhecer como homo/bissexual, apenas uma reavaliação das possibilidades da própria linguagem permite a rutura com tal imagem. Isto não só significa que podemos alterar o uso que damos aos conceitos, como também que a única forma de o fazer é olhando para os usos que já existem – não apenas os hegemónicos, mas sobretudo os periféricos.

No entanto, O'Connor nota que Wittgenstein negligencia o importante papel que as relações de poder desempenham na produção e manutenção de significados opressivos. Uma análise feminista, pelo contrário, preocupa-se em revelar o modo como as estruturas de poder se encarregam de ditar se uma regra está a ser bem seguida ou não. Assim, O'Connor mostra que as regras de um jogo são frequentemente difíceis de seguir porque repletas de *double-standards* que privilegiam alguns dos seus participantes, enquanto prejudicam outros (*ibidem*, p. 441). Ainda que o requisito de transparência de Wittgenstein se aplique claramente a tais casos, uma abordagem política wittgensteiniana deve necessariamente incorporar uma análise mais sofisticada das relações de poder em jogo, uma vez que a sua existência é «central para a forma como as imagens do mundo opressivas são mantidas» (*ibidem*). E, de facto, vários autores têm tentado compatibilizar a Filosofia da Linguagem Comum com abordagens políticas dispostas a interferir e alterar o uso da linguagem. Ao contrário do espírito derrotista de algumas críticas pós-modernas, estes autores encontram na noção de *jogos de linguagem* uma conceção de linguagem suficientemente flexível para possibilitar o confronto e intercâmbio e, assim, permitir a adequação dos jogos a novas formas de vida.

De resto, mesmo quando tomam as suas identidades como ponto de partida, quando é que as feministas fizeram outra coisa que não lutar por mudar as regras do jogo? Seja através da visibilização de usos alternativos, da apropriação de usos hegemónicos,

ou da sua recusa total, é da linguagem comum que o feminismo – e outros movimentos emancipatórios – parte para desafiar o caráter normativo da linguagem hegemónica. Só através da compreensão das regras do jogo, e do reconhecimento de que *se tratam* de regras num jogo, é que se torna possível desafiá-las e às relações de poder que as mantêm. As regras mudam e conceitos como *queer*, *performance*, *normatividade* ganham novos sentidos, as regras são substituídas e conceitos como o do *eterno feminino* ou o do *anjo da casa* perdem sentido, e uma nova gramática assiste à criação de conceitos como *revitimização*, *assédio sexual*, *empoderamento* – um passo fundamental para lutar contra formas de injustiça hermenêutica através da criação dos recursos conceptuais necessários à compreensão e comunicação efetiva da experiência de opressão²⁸. Como se terá tornado claro, a própria categoria política *mulher* tem sido gradualmente substituída na prática feminista pela categoria *mulheres*, num exercício consciente de destabilização do poder normativo da primeira. O argumento da normatividade não pode, por isso, ser negligenciado, mas deve informar uma prática feminista anti-essencialista que aceita a necessidade de fazer acompanhar a utilização de categorias identitárias de um contínuo reconhecimento do seu caráter contingente. Precisamente porque as categorias identitárias são normativas e potencialmente excludentes, o feminismo não se pode desresponsabilizar de uma rearticulação do conceito de *mulher*, que «expanda as possibilidades do que é ser mulher e favoreça a agência» (Heyes, 2000, p. 39). Que modelo organizativo poderá, então, promover uma prática anti-essencialista atenta a dinâmicas de poder internas e preparada para tomar decisões legítimas acerca de inclusão e exclusão? No capítulo que se segue, analisaremos as consequências reais de uma postura essencialista para a prática feminista, e confrontaremos as vantagens e desvantagens que dois tipos diferentes de organização política podem trazer aos propósitos feministas.

²⁸ Sobre este tema, cf. Fricker (2007) para um estudo sobre injustiça epistémica em que, para além da injustiça hermenêutica, se distingue também um tipo de injustiça testemunhal. A solução de Fricker passa pela apresentação de uma epistemologia da virtude, e a identificação de dois tipos de virtudes simultaneamente éticas e intelectuais, designadamente, a justiça hermenêutica e a justiça testemunhal.

Capítulo IV – Jogar o Feminismo: Que Curso de Ação?

Até agora, utilizámos o método wittgensteiniano para pensar o significado do conceito *mulher*, à luz de uma concepção anti-essencialista da linguagem. Deste modo, quisemos provar a legitimidade da utilização das categorias *mulher* e *mulheres* no contexto feminista, atendendo ao critério de eficácia para a aplicação de conceitos. Defendemos que a Filosofia da Linguagem Comum não só nos oferece critérios de legitimidade para a sua utilização no contexto feminista, como avança um requisito de transparência que invalida certas concepções hegemónicas do que é ser mulher. Uma interpretação política da noção wittgensteiniana de *seguir regras* convida-nos, inclusivamente, a repensar as normas sociais que ditam a nossa conduta e a significação associada a categorias identitárias. De facto, se Wittgenstein se alia à teoria feminista num exercício de desconstrução – ou desocultação – dos significados de conceitos, imputa-lhe também uma tarefa de reconstrução articulada com a prática. Neste capítulo, propomos pensar nos contornos concretos dessa prática necessariamente comprometida com uma abordagem anti-essencialista. Que forma de organização poderá melhor servir os propósitos da ação política feminista?

Se a solução para o problema da diferença que apresentámos respondesse nos termos do debate maniqueísta original, a nossa defesa da utilização de categorias identitárias seria imediatamente reconduzida a alguma forma de política identitária, uma vez que uma abordagem verdadeiramente anti-essencialista rejeitaria a postulação de qualquer identidade na base da mobilização política. E, de facto, é verdade que qualquer forma de mobilização política que tome como ponto de partida a identidade de certos indivíduos – como acontece, por exemplo, com os movimentos feministas, antirracistas, e LGBT+²⁹ – pode, num sentido, ser entendida como política identitária. Quando um indivíduo é marginalizado, política e socialmente, em virtude da sua identidade, a afirmação dessa identidade torna-se fundamental para a sua visibilidade e conquista de espaço político. No entanto, na medida em que seja descrita como uma forma de mobilização fundamentada na ação coletiva de indivíduos unidos em torno de uma

²⁹ Como é sabido, a sigla LGBT designa a comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgéneros. O sinal + adicionado no final da sigla é frequentemente utilizado para incluir outras orientações sexuais não-normativas ou pessoas identificadas com géneros não-binários. A comunidade *queer* é por vezes representada através da letra Q, tornando imediatamente problemática a associação do movimento LGBTQ com alguma forma de política identitária uma vez que a teoria *queer* pode ser «compreendida, por definição, como opondo-se a qualquer reivindicação identitária» (Butler, 2004, p. 7).

identidade partilhada, a política identitária é problemática porque se sustenta em pretensões uniformizadoras de experiências subjetivas e particulares. É verdade que são, sobretudo, experiências de opressão que parecem configurar uma base de comunalidade propícia à mobilização política, de outro modo passível de ser encarada como um mero lobismo. Mas assim encarado, o conceito de *identidade* da política identitária afigura-se ainda mais controverso porque a sua formação surge no próprio contexto de opressão que se quer contestar. De facto, apesar de o objetivo de transportar as identidades para a esfera política visar uma reapropriação que permita a denúncia das experiências de opressão que as constituem, a sua cristalização em identidades coletivas pode ter como consequência a perpetuação de uma «sistemática mistificação da experiência do oprimido pela perspetiva do dominante» (Heyes, 2016, p. 3).

Como nos mostraram as importantes críticas de Spelman (1988) e Butler (2017), pensar que a categoria *mulher* se refere a um grupo homogéneo de pessoas obscurece diferenças importantes à própria ação política feminista, se esta não quiser voltar a cair nas mãos de uma facção dominante que, ainda que inadvertidamente, silencie os restantes membros do grupo.³⁰ A negligência ou a homogeneização cultural impede a adaptação de medidas políticas a contextos concretos, promovendo fórmulas universais de emancipação. Assim entendida, a política identitária invisibiliza os propósitos representativos da política feminista porque é, de facto, incapaz de representar convenientemente todas as mulheres que pretende agrupar. Em simultâneo, enveredando por esta forma de mobilização, o feminismo corre o risco de se tornar cúmplice na manutenção das «normas de inteligibilidade socialmente instituídas» (Butler, 2017, p. 79) que excluem qualquer indivíduo que se desvie do padrão hegemónico, em vez de promover a mudança das *regras do jogo*. Butler, em particular, associa esta rejeição da política identitária a uma preocupação com a utilização da categoria *mulher*, que pensa comportar uma dimensão redutora da diversidade de um movimento que se constitui fragmentariamente. Nesta perspetiva, o conceito de *representação* atua como «a função normativa de uma linguagem que se diz ou revelar ou distorcer o que se assume como verdadeiro na categoria de mulheres» (Butler, 2017, p. 54). O sujeito do feminismo formar-se-ia assim, ainda, a partir de conceptualizações de feminilidade próprias de uma ordem dominante, impondo-se normativamente. O que está em causa é o modo subtil com

³⁰ Cf. as críticas de Spelman (1988) e Butler (2017) ao realismo de género e à política identitária expostas na introdução deste trabalho.

que as estruturas de poder criam sujeitos de representação que precedem a ação política, perpetuando um sistema de dominação invisível a que o feminismo – e a política identitária – facilmente se subjuga acriticamente. Por este motivo, Butler conclui que

A identidade do sujeito feminista não devia ser o alicerce da política feminista, se a formação do sujeito ocorrer num campo de poder que é tantas vezes soterrado na afirmação desse alicerce. Talvez se demonstre, por paradoxo, que a «representação» faça sentido para o feminismo apenas quando nunca se dê, em nenhum aspeto, o sujeito das «mulheres» por presumido. (Butler, 2017, p. 61)

Ambas as perspetivas de Spelman e Butler levam à conclusão que a ação da política identitária pode ser considerada abusiva, diante da sua mobilização em torno de um único eixo de identidade que se sobrepõe a, e eventualmente oculta, outros igualmente relevantes. Tal conceção política pressiona os membros de um grupo social a preterir determinados traços identitários, elegendo uma característica prioritária que os define em termos redutores. Ou seja, a priorização do género negligencia outras dimensões da identidade que necessariamente se interseccionam com o primeiro, numa relação íntima e indissociável que deve informar a ação política. Acima de tudo, como se viu, o essencialismo identitário corre o risco de incorrer numa homogeneização opressiva que, impondo identidades reificadas aos seus membros, acaba por substituir «um tipo de tirania por outro» (Heyes, 2016, p. 3).

De facto, os argumentos da particularidade e da normatividade configuram instâncias críticas incontornáveis contra a política identitária. Não obstante, como tentámos mostrar ao longo dos últimos três capítulos, a sua força não parece deslegitimar a utilização das próprias categorias de identidade. Pelo contrário, os argumentos dão-nos pistas sobre como incorporar a maleabilidade do conceito de *mulher* não só na teoria, como também na prática feminista. Como nota Cressida Heyes,

os debates sobre anti-essencialismo estão de facto frequentemente a fazer reivindicações normativas sobre *como fazer* feminismo. Isto é, os argumentos a favor de uma teoria feminista contextual, que preste atenção às diferenças entre as mulheres, que use categorias gerais apenas com o reconhecimento explícito de que se tratam de construções contingentes, não são apenas reivindicações sobre como construir novas e mais sofisticadas perspetivas da opressão das mulheres, mas sobre como objetivos feministas mais obviamente empíricos devem ser alcançados. (Heyes, 2000, p. 99).

O primeiro passo para pensar no tipo de organização mais adequada à ação política feminista é compreender o que queremos dizer quando dizemos que uma prática feminista é identitária. Ainda que certamente parta da identidade de mulheres – uma generalização apenas passível de ser conceptualizada através de uma noção como a de *semelhanças de família* –, fá-lo sempre com o objetivo de criar um *discurso oposicional*. Por isso, a afirmação identitária não necessita de partir de uma identidade reificada para se opor veementemente ao caráter identitário hegemónico da ordem política dominante: «uma identidade codificada como branca, burguesa, fisicamente robusta, e heterossexual» (Heyes, 2016). Se há algo que caracteriza grande parte da prática feminista é mesmo, neste sentido, um anti-identitarismo que se reflete na luta contra instituições políticas construídas na base dos interesses da ordem dominante, e cujos propósitos são sempre a manutenção do *status quo* que lhe é favorável. Ora, se tivermos isto em conta, compreendemos que o primeiro tipo de política identitária não é a praticada pelos chamados «movimentos identitários», mas precisamente a política institucionalizada. O que torna então ilegítimo o uso da identidade na política? Se recordarmos o requisito de transparência de Wittgenstein, a resposta não nos surpreenderá. O caráter identitário de qualquer forma de política é ilegítimo precisamente quando se torna invisível – isto é, na medida em que passe a configurar uma imagem totalizante do mundo.

Porque um feminismo anti-essencialista deve necessariamente manter-se alerta perante a possibilidade de incorrer em generalizações ilegítimas sobre a identidade das mulheres, a política identitária tradicional dificilmente poderá configurar uma forma de organização política adequada aos seus propósitos. Mas não é precisamente o objetivo do feminismo atentar à forma como as estruturas de poder se infiltram nas nossas reconceptualizações identitárias? Não é o propósito da prática feminista garantir que o seu uso venha a ressignificar o conceito de *mulher*? Não lhe é exigido que não se subjugue acriticamente a convenções pretensamente pré-discursivas? Na medida em que não cumpra com tais exigências, então Butler está certa e o uso de categorias identitárias e de generalizações é ilegítimo e deve ser rejeitado. Contudo, *olha e vê*, quando é que a prática feminista não se mostrou à altura do desafio?

IV.1. Más Práticas Identitárias?

A forma mais comum de política identitária a favor de grupos historicamente marginalizados surge no seio das próprias democracias liberais, que permitiram a sua integração no sistema de representação política, nomeadamente através da

institucionalização da igualdade de direitos formais. No entanto, reconhecendo a persistência de formas de opressão estruturais, os críticos do modelo liberal identificam nesta ontologia social uma pretensão uniformizadora responsável pela exclusão de grupos identitários através de uma tentativa de os assimilar à ordem dominante.³¹ Reagindo a este modelo, algumas formas de feminismo radical defendem um tipo de política identitária baseada no *separatismo*, posto em prática sobretudo por feministas lésbicas que encaram a heterossexualidade como o «mecanismo central para a opressão das mulheres sob o patriarcado» (Heyes, 2016). Neste sentido, o separatismo é encarado como a melhor solução para pôr fim à relação de subordinação e dominação entre homens e mulheres, através da criação de «novas comunidades geográficas e políticas de mulheres que se identificam como mulheres» (*ibidem*), forjando assim uma «verdadeira» identidade feminina. Porém, tal tipo de organização é frequentemente criticado com base na sua fundamentação em noções de identidade fechadas, que negligenciam a ação política concertada e ignoram outras dimensões identitárias potencialmente importantes para os seus membros. Assim, algumas formas de separatismo podem ser tomadas como exemplo de práticas feministas essencialistas, na medida em que incorram numa cristalização de identidades estáticas.

Alison Jaggar (1983), por exemplo, nota como o separatismo de uma comunidade de mulheres com base na convicção de que «os interesses das mulheres estão em permanente oposição aos interesses dos homens» arriscam ignorar os importantes laços identitários que algumas mulheres mantêm com homens, e que estão na base de poderosos movimentos políticos (pp. 295-296). A redução da identidade masculina à categoria de opressor negligencia a existência de estruturas de dominação – fundamentadas no racismo ou no classismo, mas também na homofobia ou na xenofobia – que não só oprimem mulheres e homens, como exacerbam a própria opressão de género. Isto não quer dizer que um certo grau de separatismo (reivindicado, por exemplo, no contexto de certos espaços expressamente feministas) não tenha um importante papel a desempenhar na promoção da autodeterminação das mulheres e na própria subversão do sistema patriarcal. Mas, como demonstrado por outras experiências, esse processo pode ser feito sem desconsiderar a importância de lutas que não podem ser travadas unilateralmente porque

³¹ Cf. Heyes (2016, pp. 4-5) para uma apresentação sumária da relação entre o liberalismo e a política identitária.

as mulheres da classe trabalhadora têm interesses em comum com homens da classe trabalhadora; as mulheres judias têm interesses em comum com homens judeus; mulheres com deficiências motoras têm interesses em comum com homens com deficiências motoras; e mulheres de cor têm interesses em comum com homens de cor. (Jaggar, 1983, p. 296)

A política do separatismo total é, por isso, criticada na medida em que põe em causa os resultados de lutas políticas legítimas, que necessitam da ação concertada de mulheres e homens.³² Adicionalmente, se, por definição, o separatismo feminista exclui perentoriamente a metade masculina da população, por vezes opõe-se também à integração de mulheres que mantenham relações emocionais ou políticas com homens. Porque mulheres nestas condições não são apenas aquelas que se identificam com o modelo heteronormativo, mas também mulheres cuja opressão racial ou de classe constitui um impedimento à tomada de posição separatista, bem como indivíduos com identidades de género e orientações sexuais não-binárias, tal abordagem é criticada com base no seu carácter excludente. O famoso manifesto *The Woman-Identified Woman*, fundador do feminismo lésbico nos anos 70, é exemplificativo desse carácter, tendo criado possibilidades para a afirmação de uma identidade lésbica particular, mas deixando inevitavelmente de fora mulheres lésbicas que se viriam a identificar como homens, e a quem restou a criação de novo movimento político (Heyes, 2000, p. 59). Em jogo estão duas questões relacionadas, mas distintas, nomeadamente: uma forma clara de essencialismo metodológico que a nossa abordagem wittgensteiniana inviabiliza – ilustrada por uma prática que se limita a traduzir as experiências de um grupo de mulheres, incapaz de representar a situação menos privilegiada de outras –, e uma exclusão política deliberada – de mulheres que se viriam a identificar como homens ou com géneros não-binários – passível de ser legitimada, ou não, pelo exercício de delimitação conceptual. Ainda que este tipo de fragmentação das lutas emancipatórias possa ser encarado como nocivo para uma «transformação social de longo alcance»

³² Tal acusação foi, de resto, frequentemente levada a sério por parte de feministas radicais que limitaram o alcance das suas reivindicações, de forma a incorporar uma dimensão solidária para com outros movimentos emancipatórios, criando alianças estratégicas com os mesmos homens que continuavam a encarar como opressores (Heyes, 2000, p. 58). Cf., ainda, a este respeito Rich (2002 [original 1984], Maria José da Silva Gomes trad.) para um texto em que a feminista radical revisita criticamente as análises e práticas do feminismo até então vigente na América do Norte: «Embora tenhamos sido marginalizadas como mulheres, como brancas e como produtoras de teoria ocidentais, a verdade é que também marginalizamos outros, visto a nossa experiência vivida ser egoisticamente branca, visto inclusivamente as nossas ‘culturas femininas’ estarem enraizadas na tradição ocidental» (p. 23).

(Jaggar, 1983, p. 296), o critério de legitimidade para essa exclusão é necessariamente contextual, e será explorado no próximo tópico.

Noutra perspetiva, Nancy Fraser (2013) acusa a política identitária de ter alterado o «centro de gravidade da política feminista», subordinando «lutas sociais a lutas culturais, a política de redistribuição à política do reconhecimento» (p. 160). Em causa está a gradual substituição da compreensão do conceito de *género* a partir de uma perspetiva amplamente marxista centrada na divisão do trabalho, própria do feminismo norte-americano dos anos 70, por uma perspetiva cultural e identitária, hoje predominante. De facto, enquanto que o feminismo de segunda vaga procurara sobretudo uma reestruturação material da sociedade, atentando à questão do trabalho ou da violência, muitos dos debates que se travaram desde então focaram-se em grande medida na desconstrução da própria noção de *género*, associada à procura de uma identidade sobre a qual fundamentar a prática feminista – de resto, a questão que aqui analisamos.

Apesar de reconhecer que a intenção original do feminismo cultural, e do desconstrutivismo, fora combinar a nova política cultural com as lutas pela igualdade social, de modo a fortalecer os dois domínios, Fraser acusa a política identitária de uma associação perniciosa com o neoliberalismo hegemónico que mina a dimensão redistributiva da política feminista (*ibidem*). A aposta contemporânea naquilo que Fraser designa como *políticas do reconhecimento* tem vários méritos, que não se reduzem ao âmbito da ação feminista, encontrando-se presentes nas lutas pelo multiculturalismo, pelos direitos humanos, e autonomia nacional. Mas apesar de tal priorização ter sido importante para ultrapassar paradigmas obsoletos de reducionismo económico, reconhecendo padrões de androcentrismo cultural que sustentam a subordinação das mulheres nas nossas sociedades, Fraser responsabiliza-a pela negligência de dimensões de atuação política indissociáveis dos esforços feministas para alcançar aquilo que designa por «justiça de género» (*ibidem*). Na sua perspetiva, tanto a redistribuição como o reconhecimento devem ser encarados como objetivos primordiais da política feminista, que sai desvalorizada quando transforma a identidade no seu único foco de trabalho. Neste sentido, a justiça só pode ser entendida através da conceptualização dessas duas dimensões da organização social, e da consideração de diferentes eixos de diferenciação que englobam não só o género, como também a «raça», a nacionalidade, a etnia, ou a religião.

A crítica de Fraser não é exatamente uma crítica às concepções essencialistas do género, reconhecendo, pelo contrário, o carácter *genderizado* da economia política que legitima uma distinção crucial para compreender a subordinação da mulher ao homem: «a divisão entre trabalho ‘produtivo’ remunerado e trabalho ‘reprodutivo’ e doméstico não-remunerado, auferindo às mulheres a principal responsabilidade pelo último» (*ibidem*, p. 162). Lembra, para além disso, que a estrutura económica hegemónica promove a discriminação de ocupações profissionais especificamente femininas ou masculinas, destinando as mulheres aos setores de atividade cujos salários são mais baixos, e permitindo mesmo a persistência de disparidades salariais em função de um mesmo nível de qualificação ou relativamente a uma mesma atividade económica.³³ Assim, a sua crítica é direcionada a práticas fundamentadas não num modelo essencialista do que é ser mulher, mas numa imagem equívoca da própria opressão sexista. Para Fraser, a política identitária não só corre o risco de «reciclar estereótipos de género dominantes, enquanto promove o separatismo e o politicamente correto», como trata a falta de reconhecimento da mulher como um problema meramente cultural, obscurecendo a sua ligação com a «má distribuição sexista, [e] impedindo os esforços de combater ambos os aspetos do sexismo simultaneamente» (*ibidem*, p. 168).

IV. 2. Do Identitarismo à Política Coligativa

Como se espera ter mostrado, existem bons motivos para justificar uma crescente atitude de suspeita face à política identitária feminista quando esta adquire, por um lado, um poder uniformizador indesejado porque perpetua a hegemonia sociocultural vigente, e por outro lado, ou em simultâneo, um carácter abstrato que desvia as atenções de questões materiais e de formas de opressão interseccionais que afetam mulheres reais em todo o mundo. Em alternativa, à organização política em torno de uma identidade reificada, várias teóricas propuseram uma política de coligação que una diferentes indivíduos com identidades ou objetivos políticos semelhantes. Butler (2017), por exemplo, mostra-se favorável a um tipo de política coligativa onde identidades distintas se possam articular, conquanto daí não emirjam novas posições dominantes que tentem estabelecer uma estrutura ideal da coligação. Caraterizada por uma forma de «fragmentação reconhecida», este tipo de coligação daria aos seus membros a oportunidade de integrar um processo dialógico, que não tivesse como ponto de partida o consenso, procurando antes um

³³ Cf. Torres (2019), em particular o capítulo 2: *Género e mercado de trabalho*, para uma análise dos níveis de disparidades salariais entre géneros no contexto português.

entendimento na base de uma divergência assumida e aceite. Porque formada politicamente, esta coligação não exigiria uma identidade nem qualquer outro fundamento que pré-existisse à ação política, permitindo pelo contrário a reapropriação e utilização não-coerciva da categoria *mulheres* através do reconhecimento da sua «incompletude essencial» (*ibidem*, p. 76). Uma política de coligação, assim entendida, adquire um caráter de abertura, que lhe permite afirmar «identidades que se instauram e abandonam alternadamente em função dos propósitos em causa; será um conjunto aberto que permite múltiplas convergências e divergências sem obedecer a um *telos* normativo de encerramento da definição» (*ibidem*, p. 78).

Encarando a questão do reconhecimento da mulher como uma questão de estatuto social, também Nancy Fraser (2013) defende que uma política feminista do reconhecimento pode abdicar do seu caráter identitário, limitando-se a estabelecer as mulheres como participantes ativas na vida pública, ao lado dos homens. Segundo esta perspetiva, apenas quando os padrões culturais institucionalizados traduzirem a coexistência de mulheres e homens como pares é que se poderá falar de «reconhecimento recíproco e igualdade de estatuto» (*ibidem*, p. 168). As reivindicações por reconhecimento não implicariam, no entanto, qualquer valorização da feminilidade que as mulheres podem ou não possuir, mas uma mera superação da subordinação à ordem androcêntrica – associada, como vimos, a uma política distributiva que neutralize injustiças materiais entre homens e mulheres. Tal política do reconhecimento não-identitária, possibilitada pela aproximação do conceito de *gênero* à noção de *estatuto*, seria aplicável a outros eixos de subordinação tais como a religião, a etnia, ou a nacionalidade, permitindo uma verdadeira paridade participativa capaz de «resolver conflitos entre reivindicações centradas no gênero e aquelas focadas noutros eixos transversais de subordinação» (*ibidem*, p. 170).

Estamos perante duas propostas que defendem, de formas e por motivos distintos, a política de coligação como alternativa à política identitária. Apresentado em traços gerais, qualquer um dos modelos parece coadunar-se com o nosso feminismo anti-essencialista, conciliando-se até com a noção wittgensteiniana de *semelhanças de família*. O reconhecimento das várias camadas que se sobrepõem em grupos sociais heterogêneos convida à substituição da política identitária tradicional por uma estrutura organizada em torno de coligações, ou alianças com base em conexões não-idênticas. Assumidamente fluídas e diversas, estas coligações permitem que os seus membros reconheçam

«importantes fibras comuns nos tecidos das suas vidas (Heyes, 2000, p. 74), ainda que não encontrem aí uma identidade homogênea em que possam emergir – ou ser submersos. Rejeitando o caráter normativo da política identitária, a política feminista pode encontrar nesta forma de organização aliados mais convictos, não só entre as mulheres, mas também entre os movimentos LGBTQ+, as minorias étnicas, as classes trabalhadoras, etc. Para além disso, porque não partem de uma identidade cristalizada, as coligações abrem portas a «dissidentes» de grupos privilegiados, permitindo aos próprios homens questionar uma imagem do mundo que se lhes impôs tão normativamente como às mulheres – da mesma forma que as feministas brancas de classe-média vêm abdicando do seu privilégio, apontando a necessidade de *reconhecer* outras formas de vida. Mas, como afirma Heyes, «Uma das frustrações dos debates sobre o essencialismo é o modo como tais apelos são geralmente apresentados como a conclusão do argumento em vez de darem abertura à discussão acerca da forma concreta de organização feminista ‘anti-essencialista’» (*ibidem*, p. 60). De facto, o «gelo polido» de críticas e propostas como as de Butler e Fraser não é capaz de dar resposta a situações concretas da prática feminista em que a delimitação identitária no seio da própria coligação é fundamental.

Em sentido contrário, o trabalho de Heyes torna-se paradigmático deste esforço para encontrar critérios adequados à ação política anti-essencialista, reforçando a dimensão prática do ativismo feminista. Ainda que a sua análise certamente se concilie com a proposta de Butler (2017), segundo a qual o conceito de *mulher* deve ser entendido como «uma complexidade cuja totalidade se adia em permanência, sem nunca ser por completo em dada conjuntura no tempo» (pp. 77-78), uma abordagem coligativa à política feminista não deve desconsiderar a importância de fazer generalizações e afirmar a mulher como sujeito político. Da mesma forma, as críticas ao separatismo e o apelo a alianças com outros indivíduos e movimentos tornam-se inconsequentes se não forem capazes de dar conta das implicações práticas das suas análises, e de avançar critérios para a inevitabilidade de decisões sobre exclusão e inclusão. Tais decisões implicam uma análise sobre semelhanças e diferenças que não podem ser assertadas *a priori*, isto é, antes de estarmos inseridos num contexto que lhes dê relevância (Heyes, 2000, p. 73). Uma forma de compreendermos o que está em causa é usarmos a noção de *semelhanças de família* para complementar a proposta de Butler, e o conceito de *delimitação conceptual* para fazer uma adenda à proposta coligativa de Fraser.

De facto, ao mesmo tempo em que o método wittgensteiniano aponta para a adequação de um modelo coligativo à ação política feminista, ele também possibilita, como vimos, a desconstrução do conceito de *mulher* num agregado de semelhanças de família que permite reposicionar as mulheres no centro da política feminista. Heyes mostra que, ao contrário do que frequentemente acontece com a teoria feminista, os apelos práticos a uma «identidade feminina» não ocorrem num vácuo (*ibidem*, p. 60), nem pretendem tomar a parte pelo todo – antes, tratam realidades particulares com os meios à sua disposição, desde logo, o poder das generalizações. Em muitos contextos, levar a sério o slogan que nos convida a «deixar as diferenças de lado» é a decisão acertada, na medida em que a força de um discurso comum seja entendida – por um conjunto de pessoas organizadas numa coligação, por exemplo – como a abordagem mais eficaz para lidar com determinada questão. Heyes utiliza o exemplo das campanhas contra a violência sexual – problema que permanece um dos principais, senão o principal alvo da política feminista – para mostrar como esta potencialidade da linguagem é algo empiricamente comprovado, com resultados práticos incontestáveis (*ibidem*, p. 74). Este processo não envolve, ainda, uma decisão sobre exclusão, mas uma análise contextualizada das semelhanças e diferenças entre mulheres que podem ou não ter sofrido de abuso sexual, que serão mais ou menos próximas de casos de violência sexual, a quem tais experiências terão afetado de modos distintos.

A decisão sobre a utilização de categorias genéricas num momento não descarta a possibilidade dessa mesma organização optar por, num outro contexto, abordar certas particularidades da opressão sexista. E, de facto, um tipo de organização que não reconheça o modo como formas de opressão interseccionais informam a experiência de violência e abuso sexual será acertadamente considerada essencialista. Mas o que exemplos como o de Heyes nos mostram é que qualquer teoria comprometida com a prática e objetivos feministas deve ser capaz de incorporar critérios de justificação para proceder a determinadas generalizações. O que a autora propõe é que se parta conscientemente da categoria *mulher* como conceito aberto para uma verdadeira praxis, que nos exige uma atenção renovada às implicações da sua aplicação, percebendo que a própria utilização do conceito está dependente do contexto – o jogo de linguagem que integramos – em que atuamos:

Há boas razões políticas para sermos inexatos sobre aquilo que queremos dizer em vários casos, mas noutras alturas não podemos deixar que a filosofia se antecipe à realidade

política com que lida, para que não participe na criação de teorias desconstrutivas que se encontrem tão longe do uso e da experiência como as categorias metafísicas que procuram vencer. (Heyes, 2000, p. 96)

De facto, a problematização de categorias identitárias torna-se inconsequente, no âmbito da prática feminista, se se refletir numa perspetiva que encare qualquer tipo de afiliação como uma ilusão identitária porque bloqueia o caminho «para uma compreensão da prática política» (Fraser, 2013, p. 148). Porém, isto não significa abdicar da sua problematização – *i.e.*, análise de semelhanças e diferenças – ou negligenciar as particularidades identitárias em jogo. Como vimos, a noção de *delimitação conceptual* wittgensteiniana permite-nos atentar a tais particularidades, circunscrevendo-as para finalidades específicas. De novo, a importância da afirmação identitária no seio de uma coligação deste tipo só pode ser analisada olhando para a prática feminista concreta: por vezes a afirmação da diferença será irrelevante e inconsequente, noutras alturas contribuirá para uma prática mais atenta e eficaz. Na realidade, as decisões sobre a relevância de semelhanças e diferenças entre mulheres tornam-se, num contexto político, decisões sobre inclusão e exclusão nos espaços e projetos feministas. Do mesmo modo que a uniformização da categoria ontológica *mulher* fora considerada abusiva, um modelo organizativo que não leve em conta necessidades específicas dos seus membros arrisca-se a incorrer num processo ilegítimamente excludente. Pelo contrário, a circunscrição e exclusão deliberada de alguns indivíduos de determinado projeto não é «um exercício de correção ontológica», mas uma «luta de poder» (Heyes, 2000, p. 93).

Um dos mais citados exemplos de política identitária feminista é o caso do The Combahee River Collective, cujo *Black Feminist Statement*³⁴ declara uma abordagem política fundamentada numa identidade negra, feminina, lésbica e socialista. Este tipo de política identitária não parece, porém, incorrer no mesmo tipo de erro que se encontra noutras formas de separatismo organizadas por feministas brancas, que negligenciam a sua própria posição de privilégio, acabando por inadvertidamente invalidar a perspetiva de outras mulheres. Desde logo, porque o coletivo se opõe a qualquer tipo de determinismo identitário, apresentando a sua solidariedade para com homens negros em nome de formas de opressão racial e de classe que partilham. Para além disso, este tipo de delimitação identitária não visa apenas promover o reconhecimento de um grupo de pessoas, mas informar outras dimensões da política feminista, desde logo uma perspetiva

³⁴ Cf. Smith (2000, p. 264) para uma versão completa da declaração.

de classe capaz de desafiar o modelo distributivo do sistema capitalista.³⁵ Dificilmente diríamos também que esta abordagem incorre em algum tipo de essencialismo, ontológico ou estratégico³⁶, que postula e reifica o verdadeiro significado de *mulher*, ocultando outras formas de ser mulher e experienciar a opressão sexista. Pelo contrário, esta é uma tomada de posição consciente que desafia um primeiro e verdadeiramente opressivo momento da política identitária, e põe em evidência as relações de poder existentes no seio do próprio movimento feminista. Nas palavras de bell hooks,

O exemplo mais crasso do apoio [das feministas brancas] à exclusão das negras revelou-se quando estabeleceram analogias entre «mulheres» e «negros», quando na realidade o que comparavam era o estatuto social das mulheres brancas com o das gentes negras . . . Ao fazerem permanentemente esta analogia, sugeriam sem querer que, para elas, o termo *mulheres* é sinónimo de *mulheres brancas*, e que o termo *negros* é sinónimo de *homens negros*. Indica isto que há, na linguagem do próprio movimento que alegadamente se dedica a eliminar a opressão sexista, uma atitude sexista/racista quanto às negras. (hooks, 2018, p. 28)³⁷

Perante a opção por um modelo coligativo, as decisões sobre exclusão e inclusão tornam-se ainda mais prementes porque ocorrem num âmbito em que a própria união leva à negligência de relações de poder e normaliza posições de privilégio. O exemplo mais paradigmático nos meios feministas da necessidade de tal delimitação será o papel dos homens no seio do movimento. Regressamos, com Heyes (2000), ao exemplo da violência sexual para mostrar como justificações sobre exclusão são, por vezes, absolutamente necessárias à prática política. As análises do feminismo radical tornam-se, neste contexto, mais fundamentais do que nunca porque nos recordam que a violência sexual não é arbitrariamente perpetrada por alguns homens que sofrem de algum tipo de perturbação, mas «está em concordância com normas de masculinidade . . . que o sexo e a violência estão intimamente ligados, que atos de violência sexual são frequentes e pouco denunciados, e que pequenos atos sexistas são contíguos ao assédio, abuso e assassinato» (Heyes, 2000, p. 154). Esta análise não deve incorrer numa nova essencialização da

³⁵ Isto coaduna-se com o que Fraser (2013) tem a dizer sobre os objetivos redistributivos de uma política feminista que permita desafiar a nova ordem neoliberal: «A questão não é, obviamente, descartar a luta contra a autoridade masculina tradicional, que permanece um momento necessário da crítica feminista. O objetivo é, antes, travar a deriva neoliberal dessa mesma crítica – acima de tudo, através de uma reconexão de lutas contra formas personalizadas de subjugação à crítica do sistema capitalista que, apesar de prometer libertação, na verdade impõe um novo modo de dominação» (p. 225).

³⁶ Cf. as perspetivas críticas de Butler (2017, p. 59) ou Zerilli (2003, pp. 132-133) ao chamado «essencialismo estratégico».

³⁷ Tradução de Nuno Quintas.

identidade dos homens e das próprias relações de poder, nem significa que crimes de violência sexual cumpram *sempre* o mesmo padrão, mas compreende que a realidade concreta – e contingente – da violência machista estrutural deve ser tomada em conta se quisermos agir eficientemente sobre ela. De facto, se é verdade que uma coligação pode certamente convidar e valorizar a participação de homens na mobilização política feminista, existem contextos que requerem uma delimitação firme das relações de género binárias aí prevalentes e do próprio sujeito feminista. A exclusão consciente de homens de centros que providenciam respostas imediatas a vítimas de violência sexual pode ter várias motivações: desde a existência de uma maior identificação por parte das funcionárias e ativistas mulheres com casos de violência sexual³⁸, ao próprio desejo das vítimas – mulheres, mas também homens – de serem recebidas por mulheres, até a uma avaliação empírica das competências de homens que assumem essas funções, mas tem quase sempre como ponto de partida o desejo de desafiar as relações de poder que estão paradigmaticamente em jogo nos contextos de violência sexual.³⁹

De facto, se há melhor forma de a teoria feminista servir a prática é através das suas análises sobre poder, que devem permanecer centrais nos processos de decisão sobre inclusão ou exclusão (Heyes, 2000, p. 166). Uma política anti-essencialista é, por definição, uma abordagem que tem em conta e quer equilibrar essas relações, pelo que tem legitimidade para excluir sobre tais princípios. O que está em causa é, pois, um apelo ao reconhecimento da posição de que partimos e, mais laboriosamente, ao reconhecimento da facilidade com que inadvertidamente reproduzimos padrões de comportamento e mantemos relações de poder aprendidos sob o signo do patriarcado. Se isto se aplica a certos grupos privilegiados de mulheres, que por vezes serão legitimamente excluídas de certos espaços feministas destinados a um propósito específico, então será necessariamente aplicado aos homens, *i.e.*, um grupo de indivíduos que partilham mais ou menos semelhanças de família entre si. De novo, isto não significa que a violência sexual sofrida por homens não mereça a atenção do feminismo, ou que a participação de homens no movimento feminista possa ser negligenciada. Pelo contrário, muitos homens têm desempenhado um papel fundamental enquanto educadores, desafiando noções hegemónicas de masculinidade, de modo frequentemente mais eficaz

³⁸ Falamos de uma espécie de *standpoint theory* baseada, como será expectável, em semelhanças e não na homogeneização de experiências e perspetivas de determinado grupo de indivíduos. Para uma breve exposição do tópico, cf. Anderson (2015).

³⁹ Cf. Heyes (2000, pp. 164-174) para uma descrição elaborada de contextos reais em que tais decisões sobre inclusão e exclusão tiveram de ser tomadas, e uma análise das motivações para essas decisões.

do que as mulheres – e isto não se deve a uma capacidade essencial de qualquer indivíduo, mas ao reconhecimento da sua localização e posicionamento na esfera social. Porém, uma organização política verdadeiramente anti-essencialista não pode desconsiderar os padrões de opressão se realmente quiser oferecer-lhes resistência. Nas palavras de Heyes, «O anti-essencialismo feminista é um método político para evitar a reinscrição de relações de opressão, não uma justificação para as ignorar» (*ibidem*, pp. 172-173).

Talvez mais do que a teoria, o ativismo feminista está hoje comprometido com diversas estratégias organizativas anti-essencialistas: os esforços para criar grupos de trabalho direcionados a comunidades e problemas específicos, para desafiar modelos hierárquicos de organização, para criar alianças com organizações antirracistas e outros grupos políticos, para diversificar o corpo de funcionários ou ativistas, e promover a sua formação adequada nunca serão suficientes nem suficientemente elaborados. Mas só a postulação identitária contextualizada e a compreensão de decisões sobre exclusão como análises sobre relações de poder é que nos permitem desafiar uma retórica, cada vez mais frequente, que tenta ilegitimar as reivindicações feministas como apelos à supremacia ou vitimização.⁴⁰ De facto, cumprir o objetivo de alcançar a igualdade social, económica e política entre os géneros passa necessariamente, neste momento, pelo destaque e evidenciação das experiências das mulheres. Neste sentido, compreendemos que uma política acriticamente anti-identitária, que não atente à «terra áspera» da prática política, corre o risco de negligenciar relações de poder e homogeneizar identidades do mesmo modo que a tese liberal do homem genérico o havia feito. As decisões concretas sobre inclusão e exclusão só podem ser tomadas conscientemente, ou seja, de forma informada e crítica, atentando especialmente às nossas próprias localizações de privilégio ou vulnerabilidade. Assim, uma ontologia feminista baseada na noção wittgensteiniana de *semelhanças de família* oferece-nos uma abordagem filosófica anti-essencialista que nos devolve o poder – e a responsabilidade – de delimitar estrategicamente conceitos para usos políticos.

⁴⁰ Para este tipo de argumentação, cf. Paglia (2017), em particular o ensaio *Coddling won't elect women, toughening will* (cap. 14).

CONCLUSÃO

Partindo de uma intuição que adivinhava a legitimidade da utilização da categoria *mulher* na teoria e prática feministas, esta dissertação acompanhou a segunda fase do pensamento wittgensteiniano com o objetivo de analisar a aplicação do conceito e encontrar alguns critérios que nos permitissem avaliá-la criticamente. Ainda que qualquer análise crítica seja, por definição, uma tarefa infinita, consideramos que esta abordagem permitiu dar resposta à nossa pergunta inicial: será que a categoria *mulher* ainda é capaz de servir os propósitos emancipatórios do feminismo? Fazendo uso do método anti-essencialista wittgensteiniano, respondemos afirmativamente, tomando em consideração poderosas e pertinentes objeções à sua utilização que nos permitiram fazer algumas adendas à análise de Wittgenstein.

Uma ideia que se tornou central na nossa análise é aquela que decorre da noção de *imagem do mundo*, uma visão que brota da nossa linguagem, e que se constrói e desconstrói progressivamente durante o curso das nossas vidas. Atuando como pano de fundo ou limite do nosso agir e pensar, tal imagem adquire por vezes contornos verdadeiramente opressivos que importa desafiar. Essa noção permitiu-nos, no primeiro capítulo, traçar um paralelismo entre a crítica filosófica wittgensteiniana e a crítica feminista, de inspiração pós-moderna, ao pensamento hegemónico. As semelhanças e divergências entre as duas análises ter-se-ão tornado mais evidentes nos capítulos subsequentes, através da apresentação da conceção de linguagem de Wittgenstein e do seu método de apresentação sinóptica. Desde logo, a noção de *jogos de linguagem* permitiu-nos rejeitar uma conceção essencialista da linguagem, que pretende a existência de uma obscura ligação entre pensamento e mundo. No segundo capítulo mostrámos, por isso, que o que as mulheres têm em comum não é redutível a um qualquer atributo derradeiro, tratando-se antes de um conjunto de semelhanças que permite agrupá-las numa mesma categoria.

Face à persistência de uma preocupação com o carácter normativo do próprio termo, tornou-se imprescindível dar conta da presença de relações de poder nos jogos de linguagem que dão vida ao conceito. Assim, no terceiro capítulo procurámos compreender a íntima relação que a ideia de imagem do mundo mantém com a noção de *seguir-regras* que, como vimos, não adquire na obra wittgensteiniana um sentido explicitamente político. Não obstante, a apresentação de um requisito de transparência permitiu politizar essa dimensão inescapável da nossa prática linguística, criando as

condições para um exercício consciente de rejeição e re-significação de conceitos. No quarto capítulo mostrámos que a política identitária não é uma forma de organização adequada a um feminismo anti-essencialista por dois motivos principais: por um lado, porque arrisca a perpetuação da normatização e reificação de identidades, por outro lado, porque a sobrevalorização do género resulta na negligência de eixos de opressão que se interseccionam. Acerca deste último aspeto, mostrámos que o reconhecimento de outras dimensões identitárias para além do género é importante não apenas porque permite a criação de alianças produtivas com outras lutas emancipatórias, mas sobretudo porque informa a própria prática e análise feminista. Assim, e em alternativa à política identitária, defendemos que um tipo de política de coligação, baseada na noção de *semelhanças de família*, pode oferecer uma estrutura adequada à prática feminista. No entanto, com Cressida Heyes, notámos que essa coligação não deve desconsiderar as importantes análises de poder provenientes da teoria feminista, sendo, por isso, capaz de proceder a uma afirmação contextualizada de identidades.

O que é verdadeiramente inovador em abordagens como a de Heyes, bem como de outros autores que partem do pensamento de Wittgenstein, é a apresentação de um novo método que rejeita as dicotomias tradicionais da filosofia. O seu carácter anti-dogmático permite desmascarar a ilusão essencialista do pensamento e linguagem hegemónicos, pondo em evidência a diversidade de imagens que «fundamentam» as nossas vidas no presente através da apresentação dos diferentes jogos de linguagem em que participamos. Ao mesmo tempo, requer que levemos a sério cada um dos vários sentidos atribuídos a um conceito, rejeitando o obscurantismo associado à significação. Por isso, se quisermos ser coerentes, devemos admitir que existe uma conclusão subtilmente normativa nesta abordagem: ainda que em momento nenhum Wittgenstein faça juízos sobre qual é o melhor ou o pior sentido que determinado conceito pode adquirir, o método de apresentação sinóptica sugere que a melhor maneira de compreender o funcionamento do mundo e da linguagem é entrar em mais do que um jogo de linguagem. Politicamente, esta postura é muito significativa uma vez que se situa nos antípodas de qualquer conservadorismo, e promove o uso da ferramenta de análise interseccional no feminismo. De facto, o que Wittgenstein evidencia é que, ao contrário do que o reducionismo teórico pretende, este carácter de abertura não é algo estranho porque é inerente à nossa prática linguística. Na realidade, nós integramos já diversos

jogos de linguagem e, em geral, sabemos lidar com tal circunstância – esclarecendo equívocos que pelo caminho se vão criando.

Pensemos no seguinte exemplo: estamos de visita a uma cidade, talvez a cidade antiga de Wittgenstein (PI § 18). Se a olharmos apenas da janela do quarto conhecê-la-emos pior do que se nos posicionarmos no topo da sua torre mais alta – de onde teremos, talvez, uma visão panorâmica da sua organização. Mas se pudermos associar ambas as perspectivas, e lhes adicionarmos ainda outros pontos de vista – o do bairro, do beco, do interior da casa – não compreenderemos melhor a sua dinâmica? Sem dúvida que, para propósitos específicos, olhá-la da janela do quarto, do belo miradouro sugerido pelo guia turístico, conhecer apenas a vizinhança, cumprirá a sua função. Mas se quisermos falar da cidade – e a filosofia quer falar da cidade – devemos compreender que já lá nos encontramos, e que há um número infinito de perspectivas a ter sobre ela. A visão sinóptica que Wittgenstein promove tem a ver com algo semelhante a uma humildade perante a complexidade da vida, revelando-nos fundamentalmente incapazes de a abarcar na sua totalidade e convidando-nos a investigá-la do seu interior.

Fiel ao espírito wittgensteiniano, este trabalho não pretende, nem pode, apresentar uma fórmula universal que sirva qualquer contexto, mas talvez possa contribuir para uma clarificação do «estado de coisas que antecede a resolução do problema» (PI § 125). Aquilo que se conclui de uma análise wittgensteiniana do conceito de *mulher* é que a imagem mais adequada à interpretação filosófica da categoria é a de um conjunto de semelhanças de família, e que aí pode também assentar uma verdadeira ontologia feminista. De facto, existem diversos sentidos, e não apenas um, em que *mulher* importa à ação política feminista, sem que para isso se tenha de constituir como seu sujeito fixo, estático e imutável. Importa, por exemplo, usar o conceito num sentido mais lato que permita a organização de um movimento feminista internacional, fundamental na criação de uma rede forte e expressiva que possibilita a transformação estrutural de um sistema hoje global. Mas importa, também, usá-lo em sentidos específicos que permitam a criação de respostas locais e especializadas a problemas particulares de mulheres em diferentes localizações sociais. Como vimos, a experiência e necessidades de diferentes mulheres exigem realmente respostas muito distintas, o que não implica que não existam mudanças sociais profundas de que poderão beneficiar e apoiar coletivamente.

Porque nos convida a dar respostas contextualizadas, e não absolutas, o método wittgensteiniano imputa à teoria a responsabilidade de partir do real, e acompanha a

prática numa reflexão profunda sobre as circunstâncias e várias perspetivas a ter sobre elas. Assim, a visão sinóptica do mundo configura um novo paradigma filosófico que permite uma forma inovadora de abordar velhas questões filosóficas e problemas políticos contemporâneos, clarificando os equívocos que frequentemente tomamos como ponto de partida. Temos, por isso, pela frente, múltiplas possibilidades de investigação de temas que só pudemos abordar de passagem: desde a relação entre a noção de semelhanças de família e *standpoint theories* ou teorias de injustiça epistémica, às implicações do argumento da linguagem privada para análises sobre identidade e disforia de género, a eventuais consequências éticas que possamos extrair do método wittgensteiniano. Num domínio mais explicitamente político, antecipamos ainda as vantagens do método wittgensteiniano para a resolução de questões aqui deixadas em aberto: como pode o feminismo conciliar-se, simultaneamente, com o movimento *queer* e o ativismo trans quando estes envolvem soluções tão díspares no que à manutenção de categorias de género diz respeito? Ou, como pode o feminismo atender a reivindicações culturais quando há ainda problemas materiais para resolver? Por responder ficam ainda questões relacionadas com a exclusão de mulheres trans de espaços feministas destinados a mulheres-nascidas-mulheres (*womyn-born-womyn*), que requereria uma análise aprofundada dos contextos particulares em que esse conflito se dá e uma análise detalhada das relações de poder que aí estão em jogo. Consideramos, no entanto, que o nosso método oferece um bom ponto de partida para o tratamento da questão, desde logo porque a sua noção de semelhanças de família legitima a inclusão de mulheres trans na categoria ontológica mulher, e porque a sua estratégia de delimitação conceptual nos convida a uma reflexão sobre critérios de inclusão e exclusão para finalidades específicas.

Ainda que esta abordagem se distancie de algumas teorias pós-modernas cuja sobrevalorização do dissenso e incoerência resulta numa absoluta incapacidade de dar resposta a problemas materiais, o seu carácter anti-essencialista indica o caminho de uma teoria política plural, autocrítica e aberta a novas perspetivas. Mantendo-se fiel à antiga luta pela libertação da mulher, o feminismo anti-essencialista tem agora a oportunidade de perceber que essa luta é hoje e aqui algo de muito concreto, que exige medidas específicas, e que amanhã ou ali se pode alterar. Trata-se de aceitar a necessidade de recorrer a um questionamento permanente da sua teoria e prática, de modo a enriquecê-las e adaptá-las a novas realidades e circunstâncias. Tal perceção implica manter um olhar atento e responsável às condições particulares em que se trabalha e sobre as quais se

pensa, encontrar aí mulheres reais mas distintas, e não ter medo de aplicar e adequar os valores fundamentais do feminismo à realidade. Nas palavras de Adrienne Rich:

O movimento para a mudança é um movimento em mudança, mudando-se a si mesmo, desmasculinizando-se a si mesmo, desocidentalizando-se a si mesmo, tornando-se uma massa crítica que diz em diferentes vozes, línguas, gestos, ações: Isto tem de mudar; nós mesmos podemos mudá-lo.

Nós que não somos os mesmos. Nós que somos tantos e que não queremos ser os mesmos.
(Rich, 2002, p. 29)

Esta necessidade de atualização e mudança reporta-nos de volta ao problema com que iniciámos este trabalho, e que examinámos ao longo dos últimos capítulos. O problema da diferença na teoria feminista tem origens numa tradição filosófica que tende a valorizar uma de duas possíveis respostas aos problemas filosóficos: a primeira aponta para uma *coisa em si* essencial, e a segunda reage revelando o sem-sentido ou o absurdismo de tudo o que há. Ambas se situam fora do mundo, num exercício de pretensa abstração pura que já não se pode adequar à nova conceção wittgensteiniana da filosofia. Evitando optar por uma das duas posições, a nossa solução ao problema passa por mostrar que não há motivo para pensar que a teoria se tenha de opor e antecipar à prática. Pelo contrário, o trabalho teórico só importa à realidade na medida em que parta dela e a ela queira chegar. É, pois, fundamental ultrapassar o dilema em que as nossas antecessoras nos haviam deixado. De novo, quem é esta *mulher inessencial*? Uma categoria. Mais especificamente, uma categoria feminista, conscientemente criada e delimitada para dar conta de um conjunto de pessoas que partilham entre si semelhanças, mas que nunca poderão encontrar um núcleo essencial de características que as una. Porém, ao contrário do que muitas vezes se supôs, a força dessa união não provém necessariamente do seu carácter *a priori*, mas pode ser encontrada na sua manifesta imanência. Partindo da terra áspera da experiência vivida, é realmente nas suas diferenças que as mulheres continuarão a encontrar motivo para rejeitar imposições essencialistas. É, no entanto, sobre as suas semelhanças que as feministas construirão uma rede de partilha e solidariedade que lhes permitirá desafiar retóricas individualistas ou conservadoras, que promovem a fragmentação e servem sempre os interesses dos mais poderosos.

BIBLIOGRAFIA

Referências Primárias

- Wittgenstein, L. (1974). *On Certainty* (Denis Paul & G.E.M. Anscombe trad.). New York, NY: Harper Torchbooks.
- Wittgenstein, L. (1990). *Da Certeza* (Maria Elisa Costa trad.). Lisboa: Edições 70.
- Wittgenstein, L. (1996). *Cultura e Valor* (Jorge Mendes trad.). Lisboa: Edições 70.
- Wittgenstein, L. (1998). *Culture and Value* (Peter Winch trad.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker e Joachim Schulte trad.). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2015). *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas* (M.S. Lourenço trad., 6ª edição). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Referências Secundárias

- Adorno, T. W. (2001). *Minima Moralia* (Artur Mourão trad.). Lisboa: Edições 70.
- Anderson, E. (2015). Feminist Epistemology and Philosophy of Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>. [Acedido em abril de 2019]
- Ahston, N. A. (2019). The Case for a Feminist Hinge Epistemology. In N. Venturinha (ed.), *Wittgenstein and Applied Epistemology. Wittgenstein-Studien*, 10(1), 153-163. DOI: 10.1515/witt-2019-0009.
- Alcoff, L. (1988). Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs*, 13(3), 405-436. DOI: 10.1086/494426
- Benjamin, W. (2017). *O anjo da história* (2ª ed) (João Barrento trad.). Lisboa: Assírio & Alvim.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York, NY: Routledge.
- Butler, J. (2017). *Problemas de Género: Feminismo e Subversão da Identidade* (Nuno Quintas trad.). Lisboa: Orfeu Negro.
- De Beauvoir, S. (2009). *O Segundo Sexo I* (Sérgio Milliet trad.). Lisboa: Quetzal Editores.

- Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough. *The Sciences*, 33(2), 20-24. DOI: 10.1002/j.2326-1951.1993.tb03081.x
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London: Verso.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?. *Noûs*, 34(1), 31–55. Disponível em: DOI: 10.1111/0029-4624.00201
- Heyes, C. (2000). *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Heyes, C. (2003). Introduction. In C. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 1-13). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Heyes, C. (2016). Identity Politics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>. [Acedido em abril de 2019]
- hooks, b. (2018). *Não serei Eu Mulher?* (Nuno Quintas trad.). Lisboa: Orfeu Negro.
- Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld Publishers.
- Janack, M. (2011). The Politics and the Metaphysics of Experience. In C. Witt (ed.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (pp. 159-178). Dordrecht: Springer.
- Janik, A. & Toulmin, S. (1996). *Wittgenstein's Vienna*. Chicago, IL: Elephant Paperback.
- McManus, D. (2003). Wittgenstein, Fetishism, and Nonsense in Practice. In C. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 63-81). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Miguens, S. (2009). O Comum, o Manifesto e o Óbvio – Os Filósofos Analíticos e a Linguagem. In C. Mauro, S. Miguens & S. Cadilha (orgs.), *Mente, Linguagem e Acção* (pp. 227-50). Porto: Campo das Letras.

- Mikkola, M. (2011). Ontological Commitments, Sex and Gender. In C. Witt (ed.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (pp. 67-83). Dordrecht: Springer.
- Mikkola, M. (2017). Feminist Perspectives on Sex and Gender. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-gender/>. [Acedido em novembro de 2018]
- Nelson, H. L. (2002). Wittgenstein Meets ‘Woman’ in the Language-Game of Theorizing Feminism. In N. Scheman & P. O’Connor (eds.), *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein* (pp. 213-234). State College, PA: Penn State University Press.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex & Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- O’Connor, P. (2002). Moving to New Boroughs: Transforming the World by Inventing Language Games. In N. Scheman & P. O’Connor (eds.), *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein* (pp. 432-449). State College, PA: Penn State University Press.
- Owen, D. (2003). Genealogy as Perspicuous Representation. In C. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 82-96). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Paglia, C. (2017). *Free Women Free Men*. New York: Pantheon Books.
- Pitkin, H. F. (1972) *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Rich, A. (2002). Notas para uma política da localização (Maria José da Silva Gomes trad.). In A. G. Macedo (org.), *Gênero, identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo* (pp. 15-35). Lisboa: Edições Cotovia.
- Rippon, G., Jordan-Young, R., Kaiser, A., & Fine, C. (2014). Recommendations for sex/gender neuroimaging research: key principles and implications for research design, analysis, and interpretation. *Frontiers in human neuroscience*, 8:650. DOI: 10.3389/fnhum.2014.00650
- Scheman, N. (2002). Introduction. In N. Scheman & P. O’Connor (eds.), *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein* (pp. 1-21). State College, PA: Penn State University Press.

- Smith, B. (Ed.). (2000). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Spelman, E. V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston, MA: Beacon Press.
- Torres, A. (Coord.). (2018). *Igualdade de Género ao Longo da Vida: Portugal no Contexto Europeu*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Tully, J. (2003). Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection. In C. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 17-42). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Venturinha, N. (2010). *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o Método da Filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Venturinha, N. (2015). The Epistemic Value of Holding for True. *Journal of Philosophical Research*, 40, 155-170. DOI: 10.5840/jpr2015111046
- Venturinha, N., Smith, J. (2018). Wittgenstein on British Anti-Nazi Propaganda: A Fragment. *Nordic Wittgenstein Review*, 7(2), 195-208. DOI: 10.15845/nwr.v7i2.3518
- Venturinha, N. (2019). Special Section: Wittgenstein and Applied Epistemology. *Wittgenstein-Studien*, 10(1), 147-151. DOI: 10.1515/witt-2019-0008
- Young, I. (1994). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Signs*, 19(3), 713-738. DOI: 10.1086/494918
- Zerilli, L. (2003). Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary. In C. Heyes (ed.), *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy* (pp. 129-148). Ithaca, NY: Cornell University Press.